

المجلد الأول

تأليف

آية الله السيد محسن الخرّازي

حاشية

جامـــع المـــدارك

ج ١

تأليف:

آية الله السيد محسن الخرازي

سرشناسه	خرازی، سیدمحسن، ۱۳۱۵ -
عنوان قراردادی	النافع فی مختصرالشرایع .شرح جامع‌المدارک فی شرح‌المختصرالنافع . شرح
عنوان و نام پدیدآور	حاشیه جامع‌المدارک/ تالیف سیدمحسن خرازی.
مشخصات نشر	قم: موسسه در راه حق، ۱۳۹۵.
مشخصات ظاهری	۲ج.
شابک	978-600-5515-20-6:ج.۱ ؛ 978-600-5515-18-3:ج.۲
وضعیت فهرست نویسی	فیپا
یادداشت	کتاب حاضر شرحی است بر "جامع‌المدارک فی شرح‌المختصرالنافع " اثر احمد الخوانساری که آن نیز شرحی است بر کتاب" النافع فی مختصرالشرایع" محقق‌حلی.
یادداشت	کتاب " النافع فی مختصر الشرایع‌المختصر " محقق حلی قبلا تحت عنوان " مختصرالشرایع " نیز منتشر شده است.
عنوان دیگر	مختصرالشرایع.
موضوع	محقق‌حلی، جعفربن‌حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق . النافع فی مختصرالشرایع -- نقد و تفسیر
موضوع	موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۶۳. . جامع‌المدارک فی شرح‌المختصرالنافع -- نقد و تفسیر
موضوع	فقه جعفری -- قرن ۷ق.
موضوع	Islamic law, Ja'fari -- 13th century*
موضوع	فقه جعفری -- متون قدیمی تا قرن ۱۴
موضوع	Islamic law, Ja'fari -- Early works to 20th century*
شناسه افزوده	محقق‌حلی، جعفربن‌حسن، ۶۰۲ - ۶۷۶ق. النافع فی مختصرالشرایع. شرح
شناسه افزوده	موسوی خوانساری، احمد، ۱۲۷۰ - ۱۳۶۳. . جامع‌المدارک فی شرح‌المختصرالنافع. شرح
رده بندی کنگره	BP۱۸۲/م۳م۳۰۲۱۸۵ ۱۳۹۵
رده بندی دیویی	۲۹۷/۳۴۲
شماره کتابشناسی ملی	۴۲۷۵۱۱۸

هوية الكتاب

☐ العنوان........................ حاشية جامع المدارك / ج ۱

☐ الموضوع .... الفقه

☐ تأليف ....آية الله السيد محسن الخرازي

☐ باهتمام......................... السيد علي رضا الجعفري

☐ نشر........................ مؤسسه در راه حق

☐ الطبعة ....الاولى

☐ المطبعة .... ولي عصر (عج)

☐ العدد ۱۰۰۰


بسم الله الرحمن الرحيم



الحمدلله الذي ختم الشرائع بأوضحها حقيقة، و أظهرها برهانا، و اصطفى لوحيه أقرب الأنبياء اليه وسيلة، «محمد» صلوات الله عليه و على عترته عليهم السلام الذين هم آية رسالته.

وبعد فلايخفى أن جامع المدارك كتاب عظيم جامع لمدارك المسائل الفقهية على نحو الاختصار و شرح على كتاب النافع مختصر الشرائع من مصنفات المحقق الفريد الشيخ أبي القاسم جعفر بن الحسن بن سعيد الملقب بالمحقق على الإطلاق.

و أما مؤلّف جامع المدارك فهو آية الله العظمى السيّد أحمد الخوانساري (ابن السيّد العلامه الحاج الميرزا يوسف ـ تغمدهما الله برحمته ـ) المحقق، المدقق، الجليل، العابد، الزاهد، الورع، الفقيه، الاصولي، المتكلم، فخر الشيعة، ملهم الحق و دليله، و منار الدين و سبيله، و لقد آتى الله الخوانساري من الصفات و المواهب ما جعل منه فقيها تالي تلو العصمة، يأخذ سمته في الاتجاه المستقيم و السير في ضوء القرآن و العترة الطاهرة (عليهم الصلاة و السلام)، و الصفة التي كانت من أسباب رشده و كماله هي الإخلاص في طلب العلم، فقد طلب لذات الله و نقى نفسه من كل الشوائب.

و أما صاحب هذه الحاشية أعني حاشية جامع المدارك فهو سيدنا الاستاذ آية الله السيّد محسن الخرازي(مدظله العالي) الذي فضله أشهر من أن يوصف في الفقه و الاصول و الكلام و الأخلاق و غيرها من الكمالات و المحاسن، و كان بينه

و بين المحقق الخوانساري علاقة خاصة، كان سيدنا الاستاذ يقول: «كانت بين أبي و السيد آية الله الخوانساري روابط خاصة و لذا شرفنا و تشرفنا بزيارته كثيرا و ربما جاء إلى بيتنا في طهران و كان من اخلاق السيد آية الله الخوانساري التواضع التام و هو مع جلالة قدره و عظيم مقامه كان ملاطفا لي مع صغر سنّي و كثيراً ما أرشدني الى الطريق في التحصيل و تعلم الكتب التي يجب أن تقرأ و كان يوصيني بتعلم شرح النظام و شرح التصريح و بالجملة كان السيد مرشدا حقيقيا لى الى التحصيلات الحوزوية و المسائل الأخلاقية و بالجملة فقد كان مربيا لي فجزاه الله خيراً».

و على أي حال فهذه الحاشية ، حاشية شريفة و تشريحات ظريفة رشيقة على بعض أبواب جامع المدارك حسب ما يقتضيه وقت سيدنا الاستاذ، و من خلال مطالعة هذه الحاشية يعرف القارئ الكريم مرتبة مؤلفها العلمية.

و لايفوتنى - في نهاية المطاف - تقديم خالص شكري و تقديري للأعزاء الأفاضل الذين أعانونا في تنظيم هذه الحاشية و إعدادها للطبع و النشر.

هذا، و نسأل الله تعالى أن يأخذ بأيدينا لما فيه خير ديننا و دنيانا و رضا سيدنا و مولانا بقية الله الأعظم، صاحب العصر و الزمان «أرواحنا فداه و عجل الله تعالى فرجه الشريف».

و الحمدلله أولاً و آخراً

السيد علي رضا (الرضوي) الجعفري

١١ ذوالقعدة ١٤٣٦ ق.

ولادة الإمام الرضا عليه السلام

٣ شهريور ١٣٩٤ ش.



حاشية

المجلد الأول

من جامع المدارك

قوله في ج ١، ص ٢، س ١١: «فيشكل مع الالتزام».

أقول: ولكن يمكن رفع الإشكال بما ورد في طهارته، فإن الجمع بينه و بين مطلقات المقام هو بالتقييد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٥: «لايستفاد منها».

أقول: يمكن أن يقال: إن مقتضى إطلاق التغير و إن كان هو أن غير الثلاثة أيضا يوجب النجاسة كالثقل و الخفة و الحرارة و البرودة، ولكن المثبتين فيما إذا كانا في مقام تحديد سبب النجاسة يجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد.

قوله في ج ١، ص ٢، س ١٩: «فمع شمول صحيحة».

أقول: و لايخفى عليك أن الصحيحة مع ذيله الظاهر في النجاسات أعني «حتى يذهب الريح ويطيب الطعم» كما أوضحه في دروس السيد الخوئي لايشمل المتنجسات، كما أن النبوي ضعيف و لم يعلم إستناد المشهور إليه.

قوله في ج ١، ص ٣، س ٤: «ولايخفى أن لازم هذا».

أقول: قال استاذنا الأراكي ﷺ في توجيه تنجس القليل بملاقاة المتنجس بأنه يؤول

لاقاه بواسطة أو واسطتين أو أزيد و إن لم يكن في الواسط شيء من عين القذر. و عليه علة تمام هذه الاستقذارات ملاقاة الشيء الأول للقذر، لا أن يكون ملاقاة الواسطة بنفسها علة لقذارة الملاقي، فليس المنجس إلا نفس القذر، غاية الأمر أن دائرة تنجيسه واسعة تسري إلى ملاقي ملاقي ملاقيه فصاعدا[١]. هذا مضافا إلى أن الأخبار الواردة في وجوب غسل الإناء الذي شرب منه الكلب أو الخنزير تدل على أن الماء الملاقي مع النجس ينجس الإناء و الأرض، و من المعلوم أنه لا خصوصية لمثل الإناء و الأرض فالماء القليل أيضا كذلك. و هكذا الأخبار الدالة على النهي عن التوضأ و الشرب من الماء القليل الذي لاقته يد قذرة، فإنها بـإطلاقها يشمل ما إذا لم يكن عين النجاسة في اليد، راجع التنقيح (ج٢، ص ٢٢٥ـ ٢٢٩).

قوله في ج ١، ص ٤، س ٨: «في القضايا الشرطية ممنوعة».

أقول: و فيه: أن القضايا الشرعية إذا كانت في مقام تحديد الحكم و بيان الخصوصيات فيمكن الاستفادة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٩، س ١٨: «على جميع التقادير».

أقول: و لايخفى أنه لايمكن إرادة الجميع في المشترك اللفظي، كما لايجوز إرادة جميع معاني العين في قوله «جئني بعين»، و عليه يشكل ما ذكره في المتن. اللهم إلا أن يقال إن الرطل المذكور في الرواية لعله رطل مدني أو مكي، و عليه كان النهي تنزيهيا لكونه كرا قطعا، و لم يثبت أن الرطل عراقي حتى ينافي.

---

(١) كتاب الطهارة، ج ١، ص ٣٦.

قوله في ج ١، ص ٩، س ٢١: «هذه الرواية المؤيدة».

أقول: أي رواية إسماعيل بن جابر.

قوله في ج ١، ص ١٠، س ١: «المؤيدة تعيينا كما لايخفى».

أقول: نعم لابأس برفع اليد عنها تخييرا كما مر آنفا في معارضة الخبرين السابقين.

قوله في ج ١، ص ١١، س ٣: «فلم لايؤخذ بظاهرها».

أقول: ظهور قوله «لابأس» في صحيحة علي بن جعفر أقوى، و لذلك لايؤخذ بظاهر صحيحة محمد بن إسماعيل، وهكذا نقول في صحيحة عليبن يقطين الآتية.

قوله في ج ١، ص ١١، س ١٧: «يلزم جواز التيمم».

أقول: و فيه منع، لإمكان أن يقال إنه مشترك و مع الاشتراك و عدم الرضاية لايجوز التصرف.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «على غير المعنى المعهود».

أقول: من القذارة العرفية.

قوله في ج ١، ص ١٢، س ٦: «بعيد جدا».

أقول: و البعد في حد نفسه، و أما مع ملاحظة الأخبار الدالة على عدم غسل الثياب التي غسلت بماء البئر التي وقع فيها النجس فلابعد، و بهذا الخبر و غيره أيضا ترفع اليد عن السياق الواحد في الأخبار المفصلة بين صورة التغير و غيرها، فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ٧: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أنه لاوجه لعدم المقاومة بعد صحة السند و ظهوره في العلم أو الاطمئنان بالإصابة، اللهم إلا أن يقال: إن إصابة الإناء أعم من إصابة الماء، ولكن يمكن الجواب عنه بكفاية ترك الاستفصال في الدلالة على الطهارة.

قوله في ج ١، ص ٢٥، س ١٦: «و دعوى لزوم الموافقة القطعية».

أقول: أي و دعوى تعميم لزوم الاجتناب في غير مورد الرواية من جهة الملازمة بين حرمة المخالفة القطعية و لزوم الموافقة القطعية ـ مع جريان الأصول النقلية في بعض الأطراف ـ مشكلة، و عليه فيجوز القول بحرمة المخالفة القطعية و جواز الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٥: «سلمنا ذلك».

أقول:أى عدم لزوم الموافقة القطعية في أطراف المعلوم بالاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ١٨: «بحيث يطمئن بعدم التكليف».

أقول: و لايخفى عليك أن إجتماع الاطمئنان بعدم التكليف مع العلم الاجمالي بوجود التكليف في أطراف الشبهة غير المحصورة من إجتماع المتنافيين. اللهم إلا أن يقال: إن العلم بدوي كالشك البدوي. ولكنه خلاف المفروض، فإن المفروض هو وجود العلم الاجمالي، فالأولى أن يقال: إن في فرض الشبهة غير المحصورة من جهة موهونية احتمال التكليف كان بناء العقلاء على عدم التوجه إليه و إن لم يطمئنوا بعدمه، فالقول بأن الاطمئنان و العلم بالعدم حاصل في مورد الشبهة كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢١: «لايوجب رفع التكليف».

أقول: يمكن أن يقال: إن الخطاب الفعلي في مورد الاستهجان لايصدر عن الحكيم، نعم يصدر منه الخطاب التقديري، كأن يقول يحرم عليك إن أردت بجهة من الجهات ارتكاب المحرم الكذائي.

قوله في ج ١، ص ٢٦، س ٢٣: «لازم ذلك عدم جواز المعاملة».

أقول: أي لزوم الموافقة القطعية للتكليف المعلوم إجمالا بحكم العقل.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ٢: «مع عدم الاعتياد».

أقول: و لعله زائد، اللهم إلا أن يكون مقصوده أن مع الاعتياد الشخصي يكون مما ثبت قيام الإجماع على ناقضيته ولكن بدون الاعتياد الشخصي لم يثبت كونه ناقضا.

قوله في ج ١، ص ٢٨، س ١٩: «و يمكن أن يقال».

أقول: هذا مضافا إلى أن غايته هو الإطلاق، فيقيد بالمضمرة لأنها أخص.

قوله في ج ١، ص ٣٠، س ١١: «لايبعد ظهورها».

أقول: و إن قلنا بتعدد الغسلة في غسل الثياب و البدن من البول للأخبار، كما سيأتي البحث عنه في ص ٢١٤ لأن نسبة رواية نشيط بالنسبة إلى تلك الأخبار عموم و خصوص مطلق.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «و هم يكتفون بالغسلة الواحدة».

أقول: و سيأتي بيانه في ص ٢١٥ ـ ٢١٦.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ٢: «و أما ما دل على التعدد».

أقول: و لعل مراده منه هو الأخبار الواردة في إصابة البول الجسد أو الثوب، الدالة على تعدد الغسل في الماء القليل؛ فهذه الأخبار منصرفة عن مخرج البول و إن عبر فيها بإصابة البول للجسد، فافهم. راجع ص ٢١٤.

قوله في ج ١، ص ٣١، س ١: «فتحال الكيفية».

أقول: كما تحال الكيفية إلى العرف في ساير النجاسات، كما سيأتي بيانه في ص ٢١٥.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١: «و أورد عليه».

أقول: أي ما ذكر لتفسير الوجه.

قوله في ج ١، ص ٣٩، س ١٧: «مع موافقته للإحتياط».

أقول: محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٢: «و من هذه الجهة».

أقول: أي جهة ما مر آنفا، و هو كل ما لم يقطع بكونه جريا على العادة يؤخذ به بمقتضى الذيل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٣: «و يدل عليه بالخصوص».

أقول: أي و يدل على لزوم البدئة من الأعلى إلى الأسفل في الوجه بالخصوص.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٨: «على الاستحباب».

أقول: أي استحباب أن لايكون على نحو اللطم.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ٩: «لايوجب رفع اليد عن الظهور».

أقول: أي عن ظهور الدليل في وجوب البدئة من الأعلى إلى الأسفل.

قوله في ج ١، ص ٤١، س ١١: «من جهة وحدة السياق».

أقول: إذ لو كان الأوامر متعددة ـ بحيث يكون واحد منها لطلب أن يكون الغسل على وجه الجري لااللطم، و واحد أخر لطلب أن يكون البدئة من الأعلى إلى الأسفل ـ أمكن أن يقال بأن قيام الدليل من الخارج على استحباب الأمر الأول لايوجب رفع اليد عن الظهور في الوجوب في الأمر الثاني؛ ولكنه ليس في المقام إلا أمر واحد.

قوله في ج ١، ص ٤٢، س ٤: «فوصل اليدين».

أقول: ولايخفى عليك أن هذا التعبير عن الإمام يشهد على أن ذكر كلمة «إلى» لبيان حد المغسول لا انتهاء الغسل، فالمغسول من أطراف الأصابع إلى المرفق و لايزيد عليه شيء من العضد، و أما كيفية الغسل هل هي من الأعلى أو العكس فلاتتعرض له الآية بل يكفيك فيه الوضوئات البيانية.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ٢: «و لو استقبل».

أقول: أي و لو مسح منكوسا.

قوله في ج ١، ص ٤٤، س ١٨: «و لازم لزوم هذا».

أقول: أي وجوب هذا، أي الابتداء من رؤوس الأصابع و الإنتهاء إلى الكعبين.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ١٤: «و الخامس الترتيب».

أقول: و لايخفى عليك أن إزالة النجاسة عن البدن قبل الغسل أو قبل غسل العضو هل تكون من الشرائط أم لا؟ لم يذكر المصنف هنا و لا في مكان آخر، ولكن الشارح ذكر هذا البحث في ص ١٢٧ و حاصله منع الاشتراط المذكور، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٦٦، س ٢٢: «بضميمة الأخبار المصرحة».

أقول: اللهم إلا أن يمنع عموم التنزيل، لاحتمال أن يكون المماثلة من جهةالكيفية لاالشرائط.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ٨: «فلايكفي بقاء الارتماس».

أقول: ولكن يمكن أن يقال إن حدوث الارتماس بالنسبة إلى مجموع الأجزاء يكفي، فلو خرج عضو من الإنسان ثم ارتمسه كفي، لحدوث ارتماس المجموع.

قوله في ج ١، ص ٦٨، س ١٧: «ولى تأمل حتى في الأشخاص».

أقول: و الكلام في محله و لاوجه للتامل المذكور بعد التعليل الوارد في أخبار الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٧١، س ٧: «فمع تمامية الإجماع».

أقول: كيف يتم الإجماع مع احتمال استناده إلى ما ذكر من الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٧٣، س ١١: «محل نظر من جهة...».

أقول: و فيه أنه يمكن أن يقال إن مع التعليل لامجال لظهور كون الوضع بنفسه محرما، و حمل التعليل على الحكمة بالمعنى الذي ذكر في المتن غير واضح، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ٤: «غاية الأمر اشتراط ارتفاع».

أقول: ولكن الاشتراط المذكور حيث كان مشكوكا يمكن رفعه بحديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ٧٦، س ١٢: «من جهة احتمال المدخلية».

أقول: و لايخفى عليك أن هذا الاحتمال يمكن رفعه بحديث الرفع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٧٩، س ١٥: «إلا لاختلاف القوابل».

أقول: ولكن قوله «فقال بعضهن: دم الحيض و قال بعضهن: دم العذرة» مبين لمورد الاختلاف، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢١: «لابد من الأخذ بمفاد المرسلة».

أقول: لكون المرسلة أخص.

قوله في ج ١، ص ٨٠، س ٢٢: «يقع التعارض بين المرسلة و بينهما».

أقول: أي بين الموثقة أو الحسنة.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١: «يلزم حمل الموثقة».

أقول: يمكن أن يقال إن التقيد عنواني لا أفرادي، و عليه فلايلزم الحمل على النادر، فالتفصيل في محله.

قوله في ج ١، ص ٨١، س ١٩: «و لم تكن لعدم الاكتساب».

أقول: يمكن أن يقال: إنه يكفي في جريان الاستصحاب وجود الأثر الشرعي للمستصحب و لو في حال البقاء.

قوله في ج ١، ص ٨٦، س ١٥: «المروى أنه حيض».

أقول: و قد مرت الإشارة إليه في الشرح، و هي مرسلة يونس الصريحة في كون الثلاثة الغير المتوالية من الحيض.

قوله في ج ١، ص ٨٧، س ٢: «و لايبعد أن يقال».

أقول: هذا لترجيح الاحتمال الثاني، فلو كملت ثلاثا في ضمن عشرة لايحكم بالحيضية.

قوله في ج ١، ص ٩٢، س ١٢: «يشكل الحكم بالاقتصار».

أقول: فاللازم هو الحكم بجميع العشرة حيضا و جعل ما زاد عليها استحاضة. هذا إن لم نقل بأن تعارض الصفات مع العادة يقتضي التخيير و إلا فلامجال لدعوى لزوم جعل جميع العشرة حيضا، بل له الأخذ بالعادة و جعل ما زاد عليها استحاضة. ثم إن لزوم جعل العشرة حيضا بعد تعارض الصفات مع العادة و تساقطهما لجريان الاستصحاب، حيث إن قبل مضي زمان العادة كان الدم حيضا فالآن كذلك إلى أن يتم العشرة، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۹۳، س ۱: «لكنه بملاحظة ذيل الرواية».

أقول: هذا مضافا إلى أن النسبة بين الحسنة والموثقة و بين المرسلة عموم و خصوص مطلق، لإطلاقها بالنسبة إليهما، فمقتضى القاعدة هو تقدمهما عليها.

قوله في ج ۱، ص ٩٤، س ۲: «على تقييد المرسلة».

أقول: لأن المرسلة أعم من المضمرة، لتقييد الأخير بصورةوجود الأقارب دون المرسلة، فتتقيد المرسلة بالمضمرة، فاختصت المرسلة بما إذا لم توجد الأقارب.

قوله في ج ۱، ص ٩٤، س ١٢: «كما قد يدعى».

أقول: و فيه أن المضمرة مختصة بوجود الأقارب، فلاوجه لاستفادة التحيض عشرة من شهر و ثلاثة من شهر في صورة فقد الأقارب من المضمرة، كما لاوجه لاستفادة التخيير بين الثلاثةإلى العشرة من المضمرة في صورة فقد الأقارب، فانحصر الدليل في موثقتي ابن بكير و المرسلة، فليجمع بينهما.

قوله في ج ۱، ص ٩٦، س ٤: «و إلا ففيه إشكال».

أقول: و يمكن أن يقال: لافرق بين الصور بعد عدم الخصوصية، فالعادةمتحققة بحصول التوافق في الشهرين، سواء كان التوافق في الوقت و العدد أو في الوقت فقط أو في العدد فقط. ثم إن حصول العادة بالتوافق في الشهرين أمر شرعي و ليس بعرفي.

قوله في ج ۱، ص ٩٧، س ٢٤: «و ذات العادة تستظهر».

أقول: ظاهر العبارة أن الاستظهار بترك العبادة، لا بالجمع بين تروك الحائض و أعمال المستحاضة، بقرينة قوله «ثم هي تعمل ما تعمله المستحاضة».

قوله في ج ١، ص ١٠٠، س ١٢: «و الظاهر أنها ذاتية».

أقول: و لعل وجهه أن الرواية دلت على حرمة العبادة بدون تقييدها بقصد التشريع.

قوله في ج ١، ص ١٠٢، س ٢: «و لا يخفى أن الجمع».

أقول: و سيأتي الاكتفاء بالتخيير في ص ٢٨٩، ولكن مقتضى القواعد هو ما اختاره هنا، ولعل كلامه في الصفحة المذكورة محمول عليه.

قوله في ج ١، ص ١٠٤، س ١٠: «استشكل في جواز الوطيء في دبرها».

أقول: و سيأتي ان شاء الله تفصيل ذلك في باب النكاح.

قوله في ج ١، ص ١٠٥، س ٥: «مع التكافؤ فالمرجع هو استصحاب».

أقول: و فيه أن مع التكافؤ هو التخيير لا الرجوع إلى الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ١٠٩، س ١١: «و نحتاط في ما يقوم».

أقول: ولايخفي عليك أنه يجوز الرجوع في مثل المقام إلى البرائة في المشكوك دخالته، لأن بيان الدخيل بيد الشارع.

قوله في ج ١، ص ١١٣، س ٢١: «فلو لم تكن ظاهرة في مذهب المشهور».

أقول: حيث قال في الصدر: «فلتتوضأ و لتصل عند وقت كل صلاة ما لم تطرح الكرسف عنها»، فلعل بقية الكلام في الذيل مربوطة بوقت كل صلاة.

قوله في ج ١، ص ١١٥، س ٤: «أما الموثقتان فموردهما».

أقول: و هما موثقة سماعة المضمرة و موثقته الأخرى.

قوله في ج ۱، ص ۱۱۵، س ۱۱: «فالأمر فيها للاستحباب».

أقول: لأنه مقدمة للوطيء، كما أن غسلها أيضا كذلك.

قوله في ج ۱، ص ۱۱۵، س ١٤: «قوة لزوم الاحتياط».

أقول: و لايخفى عليك ما مر من أنه يجوز الرجوع في مثله إلى البرائة، لأن الدخيل أمر يكون بيد الشارع، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ۱، ص ١١٦، س ١١: «يقع الإشكال في كفاية الأغسال».

أقول: يمكن أن يقال: مقتضى قوله عليه السلام «فعليها الغسل لكل يوم مرة» هو عدم الحاجةالى تكرار الغسل، فراجع الموثقتين.

قوله في ج ۱، ص ۱۱۷، س ۷: «عدم إمكان العمل بهذه المكاتبة».

أقول: إذ لم يأمر بقضاء الصلوات مع اشتراطها بالطهارة.

قوله في ج ۱، ص ۱۱۷، س ۸: «لايمكن مخالفة الفقهاء».

أقول: و مع احتمال استنادهم إلى المكاتبة أيضا يجوز العمل بالمكاتبة من هذه الجهةو إن لم تكن من جهة الصلوة معمولا بها، فأفهم.

قوله في ج ۱، ص ۱۱۸، س ٤: «فلو لم تر دما».

أقول: و أما فيما لا ولادة و لا رؤية دم ـ كما قد يتفق في زماننا هذا بشق جنب الحامل و إخراج الولد ـ فلانفاس بلاإشكال كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ١١٩، س ٧: «و احتمال أن يكون».

أقول: وفيه: أن صدق الولد على ما سيولد مجاز، فكيف يصدق على الحامل أمولد بالحقيقة، و عليه فلاوجه لاستظهار صدق دم الولادة في مثل دم العلقة و لامضغة من هذه الأخبار. و أما الإجماع فلاحتمال استنادهم إلى الوجه المذكور فلايتم، فلانفاس لمن اسقطت ما لم يتم خلقه كالعلقة و المضغة، نعم الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ٤: «في الطائفة الاولى».

أقول: و منها: الموثق المذكور الوارد في امرأة محمد بن مسلم و السؤال فيه من محمد بن مسلم بقوله «قلت فما حد النفساء» كاف في الاستدلال المذكور في المتن، فلايضر عدم وجود السؤال في باقي الروايات.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٠: «و قد يقال بالرجوع إلى».

أقول: و فيه: أنه لامجال للرجوع إلى الاستصحاب بعد كون الوظيفة هو التخيير أو الترجيح.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١١: «و فيه أنه لايترتب».

أقول: وفيه: أن موضوع القعود عن الصلوة هو كونها نفساء، فإذا استصحب الموضوع ترتب عليه الحكم شرعا كساير الموضوعات للأحكام الشرعية، وعليه فاستصحاب كونها نفساء كاف لترتب الحكم الشرعي عليها و هو وجوب القعود عن الصلوة.

قوله في ج ١، ص ١٢١، س ١٩: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما قرر في محله من أن العام المخصص إذا شك في بقاء مخصصه فهل يرجع إلى عموم العام أو استصحاب الخاص، ففيه خلاف و تفصيل بين كون العام زمانيا أو أفراديا، و في المقام خرج عن العام حال كونها نفساء و الأصل هو البقاء فلامجال للتمسك بعموم «و لاتدع الصلاة على حال».

قوله في ج ١، ص ١٢٤، س ٧: «و في رواية أخرى».

أقول: و مقتضاه هو تكرار الكلمات و الشهادتين و الإقرار حتى ينقطع عنه الكلام، فالتكرار كمال المسنون.

قوله في ج ١، ص ١٢٥، س ١١: «و لايخفى ما في هذا الاستدلال».

أقول: و لعله لأن الرواية دلت على مطلوبية السراج في البيت الذي كان يسكنه، لا على مطلوبيته عند الميت لو مات ليلا.

قوله في ج ١، ص ١٢٨، س ١٠: «و في الجواب نظر».

أقول: وفيه تأمل، لأن غسل العضو معنون أيضا بعنوانين، أحدهما أنه مقدمةلماهية وجوب الإزالة و ثانيهما أنه مقدمةلوجوب رفع الحدث، اللهم إلا أن يقال: إن عنوان المقدمية ليست كساير العناوين الدخيلة فإن نفس عنوان المقدمية لادخالة له و إنما الدخالةلما هو مقدمة بالحمل الشايع الصناعي و هو ليس إلا واحدا، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٧: «لايؤخذ بالإطلاق».

أقول: أي بإطلاق قوله «إنه مثل غسل الجنب».

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٨: «مع أنه».

أقول: و قد عرفت الإشكال فيه أيضا آنفا، اللهم إلا أن يقال إن الإشكال من حيث الشرائط لا الكيفية.

قوله في ج ١، ص ١٣٠، س ١٩: «مضافا إلى إطلاق صحيحة ابن مسكان».

أقول: ولايخفى عليك أن صحيحة ابن مسكان تدل على لزوم الترتيب في غسل الاعضاء، فلايكون مطلقة من حيث الترتيب و الارتماس. اللهم إلا أن يكون المقصود أنها من حيث كفاية الارتماس أو عدمها مطلقة، فيجمع مع ما يدل على الكفاية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣١، س ١٢: «لازم ما ذكر سقوط أصل».

أقول: ولازمه هو الاكتفاء بالتيمم، و الأحوط هو الجمع بينهما ولكن الانصاف منع الارتباط بين الأغسال الثلاثة بحيث يكون الثلاثة غسلا واحدا، و الأمر بكل واحد عقيب الآخر لايدل على الارتباط المذكور. و عليه فلاوجه لسقوط أصل الغسل حتى بالماء القراح.

قوله في ج ١، ص ١٣٢، س ٥: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أن عدم التعرض لايدل على عدم الاستحباب بل لعله لدفع توهم الوجوب، فالأقوى هو الاستحباب لخبر حريز و غيره.

قوله في ج ۱، ص ۱۳۲، س ١٦: «هل يكفي تيمم واحد».

أقول: بناء على عدم كون رواية عمرو بن خالد في مقام البيان من حيث تعداد التيمم، و إلا فلامجال لذلك البحث كما لايخفى.

قوله في ج ۱، ص ۱۳۲، س ۱۷: «أغسال الثلاثة طهور واحد».

أقول: وفيه أنه لادليل عليه و مجرد الأمر بالغسلين عقيب الغسل الأول لايدل على ذلك.

قوله في ج ۱، ص ۱۳۲، س ۱۹: «و لايخفى أن لازم ما ذكر».

أقول: وفيه منع لعدم العلم بمازاد عن الكيفية الواردة في الأخبار لتحصيل الطهارة.

قوله في ج ۱، ص ۱۳۲، س ۲۱: «من ذيل العبارة».

أقول: و هو قوله «كالحي العاجز».

قوله في ج ۱، ص ۱۳۳، س ۱۲: «لزوم التوجيه إلى القبلة».

أقول: بأي وجه كان من الوجوه المذكورة في السؤال.

قوله في ج ۱، ص ۱۳۳، س ۱۲: «و مع الاجمال».

أقول: أي و مع إجمال حسنة سليمان بن خالد في قوله عليه السلام «فسجوه تجاه القبلة». و فيه أنه لاإجمال حيث قال عليه السلام في ذيله «و كذلك إذا غسل يحفر له موضع المغتسل تجاه القبلة، فيكون مستقبلا بباطن قدميه و وجهه إلى القبلة» ولكن التأمل في كلام الشارح يقتضي أن المراد أن مع إجمال الصحيحة في كون

الأمر للاستحباب أو للوجوب التخييري ترفع اليد عن ظهور الحسنة في لزوم التوجيه بالنحو الخاص.

قوله في ج ١، ص ١٣٣، س ١٤: «فتأمل».

أقول: و لعله إشارة إلى دلالة قوله عليه السلام في ذيل الصحيحة «فإذا طهر يوضع كما يوضع في قبره» على أن المراد من قوله عليه السلام قبلا «يوضع كيف يتيسر» هو وضعه تجاه القبلة، بحيث يكون مستقبلا بباطن قدميه و وجهه إلى القبلة، و عليه فالروايتان متحدتان و ظاهرتان في الوجوب. ولكن للتأمل مجال لاحتمال أن يكون المقصود هو إثبات التخيير بين الوجوه المذكورةفي السؤال قبل إتمام الغسل، و أما بعد إتمام الغسل فالوظيفة متعينة بوضعه كما يوضع في القبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٧: «مشكل جدا».

أقول: لعدم كونه في مقام البيان من هذه الحيثية.

قوله في ج ١، ص ١٣٤، س ٢٢: «وصب الماء من نصف رأسه».

أقول: ظاهره عدم الترتيب بين الرأس و البدن، ولكن ترفع اليد عنه بالأدلة الأخرى. بل يدل على الترتيب ذيل هذه الرواية حيث قال عليه السلام «ثم اغسل رأسه ثم اضجعه على جنبه الأيسر و اغسل جنبه الأيمن و ظهره و بطنه ثم اضجعه على جنبه الأيمن و اغسل جنبه الأيسر إلخ».

قوله في ج ١، ص ١٣٦، س ١٨: «لكن رفع اليد عن ظهوره».

أقول: و لعل وجه رفع اليد عن ظهوره خلو ساير الأخبار عنه، مع أنه لو كان حراما لزم أن يبين مع الابتلاء به.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٦: «بلاليع».

أقول: جمع البالوعة.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ٧: «لولا الشهرة».

أقول: و لايخفى عليك أن فهم المشهور ـ ما لم يكن قرينة على وجود شيء في الرواية لم يصل إلينا ـ ليس بدليل، نعم يمكن أن يقال إن خلو الأخبار الأخر عنه مع كثرة الابتلاء به دليل على عدم حرمته.

قوله في ج ١، ص ١٣٧، س ١٨: «فما زاد فهو سنة».

أقول: بمثل هذا ترفع اليد عما يكون ظاهره هو لزوم العمامة و الخرقة، مثل قوله عليه السلام «لابد منهما» في رواية عبدالله بن سنان.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١١: «يظهر من بعض الأخبار هذا».

أقول: أي أن المئزر لايكون كافيا بل اللازم هو ما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٨، س ١٢: «أقوى من هذا».

أقول: أي من ظهور الثوب فيما يستر جميع البدن.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٨: «و فيه أيضا إشكال».

أقول: و الأولى هو أن يمنع عموم المنزلة، و إلا فلايضر بناؤهم على الكراهة لاحتمال استنادهم إلى الاجتهادات.

قوله في ج ١، ص ١٣٩، س ١٩: «فالعمدة الإجماع المنقول».

أقول: و فيه أن مع احتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة فكيف يمكن الأخذ به و جعله عمدةالأدلة.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٢: «و يجب».

أقول: و لعل وجه الوجوب أن للكفن بحسب الأخبار ثلاثة قطعات و قد أمر بكل قطعة، فإذا فقد بعض الأجزاء سقط أمره و لاوجه لسقوط الأوامر الأخرى المتعلقة بالأجزاء الأخر، نعم بقي الكلام فيما إذا بقي ثوب لايكفي لثلاثة القطعات و الأمر يدور بين المئزر أو القميص و بين الإزار، فهل يقدم الأخير أو يقدم المئزر أو القميص؟ و لعل ظاهر المتن هو تقدم الإزار حيث قال «و مع الضرورة تجزي اللفافة». ولكنه مشكل بعد صريح الأخبار بالترتب كقوله عليه السلام «ثم يكفن بقميص و لفافة و برد الحديث»، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٣: «لقاعدة الميسور».

أقول: و التمسك بقاعدة الميسور لعله ـ كما يشهد به ذيل كلام الشارح ـ لكونها معمولا بها في أصل الواجب لا في الشرائط و القيود.

قوله في ج ١، ص ١٤٠، س ٤: «هنا تأمل».

أقول:لعله إشارة إلى ما مر منه في ص٦٩ من التأمل في جريان الاستصحاب في الأشخاص و الأحكام عند تغير بعض الأحوال؛ ولكنه محل تأمل و منع عند بقاء الموضوع عرفا.

قوله في ج ١، ص ١٤٧، س ٨: «للصحيح».

أقول: و في قباله صحيحة عبدالله بن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام كيف أصنع بالحنوط؟ قال تضع في فمه و مسامعه» الحديث، ظاهره الاستحباب فيعارض ما دل على الكراهة، و لعل المشهور أعرضوا عن صحيحة عبدالله بن سنان. و إلا فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمرجح لو كان و إلا فالحكم هو التخيير في الأخذ بصحيحة عبدالله بن سنان و الحكم بالاستحباب، أو الأخذ بالصحيح المذكور في المتن و الحكم بالكراهة.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٠: «الكفاية لا اللزوم».

أقول: والظاهر أن السيرة قائمة على اللزوم، و لذا لم يذهب أحد إلى جواز دفن الميت في البناء فوق الأرض، أو إلى جواز وضعه في محفظة تكون مانعةعن انتشار رائحته و رؤية قبح منظره. هذا مضافا إلى أنه لو لم يكن لازما لبان و شاع ذلك، لكثرة الابتلاء به. و مما ذكر يظهر الوجه في وضعه على جانبه الأيمن موجها إلى القبلة و إن لم تكن الأخبار الدالة عليه تامة دلالة أو سندا.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٧: «تطرق الشبهة في الصحيحة».

أقول: لعل مراده منها عدم دلالتها على الوجوب، هذا مضافا إلى أن الوصية بما هو غير جايز لاتصح. اللهم إلا أن يقال إن توجيه الأيمن إلى بيت المقدس لم يكن واجبا حتى يكون الوصية بالتوجيه نحو الكعبة وصيةبالمحرم.

قوله في ج ١، ص ١٤٨، س ١٩: «لامحيص عن العمل بما هو المشهور».

أقول: وفيه: أن مجرد المشهور ـ مع احتمال استنادهم إلى ما بأيدينا و لم يتم ـ لايكفي لجواز العمل. اللهم إلا أن يقال إن عمل المشهور لايتوقف على المدرك الموجود سواء كان تماما أو لم يتم، فعملهم أمر ثابت يكشف عن شيء لم يصل إلينا، ولكنه فرع العلم بالمشهور أنهم كانوا في المسألة كذلك.

قوله في ج ١، ص ١٤٩، س ٨: «من جهة ندرته».

أقول: فيه منع مع كثرة المسافرة بالسفينة إلى البلدان البعيدة. و عليه فالقدر المتيقن من جواز الإلقاء في البحر هو ما إذا تعذر الدفن كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ٧: «التربيع بمعناه الآخر».

أقول: كما سيأتي في سطور.

قوله في ج ١، ص ١٥٠، س ١٢: «تأملا».

أقول: لاوجه للتأمل بعد صدق العرفي بإتباع الجنازة و تشييعه كمن شيع المسافر، فإنه لايلزم في صدق تشييع المسافر أن يكون المشيع خلفه بل يصدق عليه المشيع فيما إذا كان في جانب المسافر أيضا.

قوله في ج ١، ص ١٥٦، س ٥: «لايدفن في قبر اثنان».

أقول: و لعله يشمل ما يكون مرسوما في زماننا هذا من جعل القبر طبقتين.

قوله في ج ١، ص ١٥٧، س ١٢: «من جهة إطلاق».

أقول: يمكن أن يقال: إن تقدمه على حق الرهانة وحق غرماء المفلس و حق الاستيلاء بالأولوية، فإن الدين إذا كان غير مقدم فالحق يكون كذلك بطريق أولى قطعا.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٢: «منها ما لو دفن».

أقول: و لايخفى أن هذه الموارد من باب المثال و لااختصاص لموارد الاستثناء بها، كما إذا توقف إثبات النسب بنبش القبر أو إثبات القتل أو قطع الأطراف و نحو ذلك به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ٥: «و لعله يستثنى أيضا».

أقول: ولعله يستثنى أيضا ما إذا وقع القبر في معرض السيل أو في معرض الإهانة، و في شموله لما إذا وقع في الطريق تأمل، و هكذا فيما إذا مضى زمان طويل من وقت دفنه بحيث لايبقى منه شيء بحسب العادة، بل لابأس به.

قوله في ج ١، ص ١٥٨، س ١٠: «إلا أن يجمع بين كلماتهم».

أقول: و فيه: أن كلماتهم في حرمة النبش و تجويز النقل مطلقة، و لازم ذلك هو تعارض كلماتهم، إذ مقتضى إطلاق حرمة النبش عدم جواز النبش للنقل إلى المشاهد المشرفة و مقتضى إطلاق جواز النقل جواز النبش للنقل، و عليه فمقتضى الأصل هو الجواز.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ٥: «إلا أن يمنع لزوم».

أقول: و لذا يصدق الشهيد على من قتل في سبيل الله عند دفاعه عن الإسلام و المسلمين إذا هجم الكفار على المسلمين، مع أن الدفاع ليس مشروطا بإذن الإمام المعصوم أو نائبه الخاص، كما يشهد لذلك وجوبه في زمان الغيبة.

قوله في ج ١، ص ١٥٩، س ١٦: «بعيد».

أقول: ولايخفى عدم صدق الثوب على الخفين و إن أطلق لبس الخفين على استعمالهما، و هكذا الفرو ليس بثوب و لاأقل من الشك فلايجب دفنه معهما، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٦٠، س ١٢: «من جهته مشكل».

أقول: ولعل الإشكال من جهة الشهرة و المعروفية و إلا فلاإعتبار بما عن الفقه الرضوي، فلاوجه لتقييده بذلك. ثم هنا فرع آخر و هو أنه إذا دار الأمر بين إسقاط الجنين حتى يحفظ أمه و بين تركه حتى تموت الأم فقد يقال لامجال لإسقاط الجنين، لأن حفظ نفس الأم بقتل ابنه و ولده يحتاج إلى دليل لفظي و هو مفقود في المقام، لأن دليل حفظ النفس دليل لبي و عليه فيقتصر على القدر المتيقن فلادليل على قتل ابنه لحفظ أمه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١١: «لابد من دعوى القطع».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصلوة للميت إذا وجبت وجبت ساير التجهيزات، بخلاف سائر التجهيزات و لذا اكتفي بالصلاة في هذه الأخبار، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٦١، س ١٧: «لايخفى مخالفة هذه الأخبار».

أقول: لعل نظره إلى أن خبر الفضل يدل على أن ما فيه الصلوة هو الصدر و يداه، بخلاف هذه الأخبار حيث إنها تدل على أن الصلاة على ما فيه القلب أو على البدن أو على العضو الذي فيه القلب، ولكن يمكن الجواب عن المخالفة بأن مرجع هذه التعبيرات إلى أمر واحد و هو الصدر إذ الصدر هو ما فيه القلب و البدن و إن كان أعم، ولكن يقيد بغيره من الأخبار لأن الصدر و ما فيه القلب أخص من البدن. و مما ذكر يظهر وجه الجمع بين الكلمات أيضا: فالأخبار و الكلمات متحدة في الدلالة على وجوب الصلاة على الصدر، و حيث كان وجوب الصلاة ملازما لوجوب ساير التجهيزات دل وجوب الصلاة على وجوب غيرها من التجهيزات أيضا. ثم إن ضميمة اليدين في خبر الفضل لعلها من جهة دخالتها في الدية لا في الصلاة و التجيهزات، فلاتكون مقيدة لساير الأخبار الدالة على كفاية الصدر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٥: «لامجال لاحتمال».

أقول: لأن الحكم يرتفع بارتفاع موضوعه، فمن بقي صدره ينتفي عنه وجوب تكفينه بالمئزر.

قوله في ج ١، ص ١٦٢، س ٧: «و ربما يستدل له».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى ما استدل به لو تم هو وجوب الصلوة أيضا، ولكن الأخبار الدالة على أن الصلاة على العضو الذي فيه القلب ينفي وجوب الصلاة عن غير ما فيه القلب كما لايخفى، و لذا اختص المحققﷺ وجوب الصلاة بما فيه الصدر و لم يذكر عنه في ساير الأعضاء.

قوله في ج ۱، ص ۱٦۳، س ۱۰: «و إن اختلفوا».

أقول: لاوجه للاختلاف بعد تصريح موثقة سماعة بالكفن الظاهر في الكفن التام المعهود.

قوله في ج ۱، ص ۱٦۳، س ۱۷: «في وجوب دفنه».

أقول: أي دفن ما دون أربعة أشهر.

قوله في ج ۱، ص ۱٦۳، س ۱۷: «أما اللف في الخرقة».

أقول: أي و أما اللف في الخرقة في السقط إذا كان دون أربعة أشهر.

قوله في ج ۱، ص ۱٦۳، س ۲۲: «تدفن كما هي بثيابها».

أقول: ظاهره سقوط الغسل و الكفن.

قوله في ج ۱، ص ۱٦٤، س ۹: «فمستبعد من جهة أنه».

أقول: ولايخفى عليك أن دلالة صحيحة الحلبي على سقوط الغسل و الكفن عن غير المماثل صريحة، و معها ترفع اليد عن ظاهر قوله «يصببن عليه الماء من خلف الثوب و يلففنه في إكفائه من تحت الستر» الحديث، فلايفيد إلا الاستحباب، بل يمكن أن يقال إن قوله عليه السلام «يصببن إلخ» حيث كان واردا في مورد توهم الحظر لايفيد إلا الجواز، فلاينافي مع سقوط الغسل و الكفن بنص ساير الأخبار.

قوله في ج ۱، ص ۱٦٥، س ۱: «لاوجه للتحديد».

أقول: وقد عرفت إمكان إلغاء الخصوصية عما ورد في تغسيل النساء للصبي

إلى ثلاث سنين، و بالجملة لامانع من الأخذ برواية أبي النمير بعد كونها معمولا بها و إلغاء الخصوصية فيها فيشمل.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٤: «حملها على الضرورة بعيد».

أقول: لعدم ذكر قيد الضرورة فيه مع أنه في مقام البيان، كما يشهد له التعرض لإلقاء الخرقةعلى العورة.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ٦: «و مع عدم الترجيح».

أقول: ولايخفى عليك أن مع التكافؤ فالحكم هو التخيير بين المتعارضين في الأخذ، فلايكون المورد من دوران الأمر بين التعيين و التخيير، هذا بناءعلى تمامية الروايتين سندا و إلا فلامقاومةلهما مع صحيحةمنصور كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ١٦٦، س ١٧: «النصراني».

أقول: من دون فرق بين أن يكون ذميا أو غير ذمي.

قوله في ج ١، ص ١٦٧، س ٩: «في الصحيح عن ابن أبي عمير».

أقول: ولايخفى عليك أن الصحيحة تدل أيضا على أن خروج النجاسةمن الميت لايوجب بطلان الغسل ولايوجب تطهير بدنه، و إنما يوجب إزالته عن الكفن بالقرض.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ٥: «فيدل عليه ما عن محمد بن الحسن الصفار».

أقول: وفي قباله حسنةحريز أو صحيحه حيث إن ظاهر قوله «قلت فمن أدخله القبر قال لاغسل عليه إنما يمس الثياب» هو لزوم الغسل بمسه بعد كون الميت

داخلا في القبر، و من المعلوم أن الميت حينئذ يكون مغسولا؛ و لولا مخافة المخالفةمع المشهور فالأقوى هو لزوم الغسل بعد غسل الميت أيضا لقوة حسنة حريز أو صحيحه، و ضعف صحيحة محمد بن الحسن الصفار دلالة و ضعف ما عن عبدالله بن سنان سندا.

قوله في ج ١، ص ١٦٨، س ١٢: «و لعله يستفاد».

أقول: وفيه: أن طهارة البدن بدون وجود الرطوبةفي البين لاتلزم عدم كون مسه موجبا للغسل بالضم نعم طهارة البدن مع الرطوبة ملازمة لذلك، و المفروض أن جسد الميت في الرواية لم يقيد بالرطوبة و هكذا اليد و البدن الملاقي لم يقيد بالرطوبة فلاملازمة، اللهم إلا أن يقال إن قوله عليه السلام «فقد يجب» لعله إشارة إلى أنه في صورة الرطوبة موجبة للغسل بالفتح فالملازمة صحيحة.

قوله في ج ١، ص ١٧٤، س ١٤: «كما لو كان».

أقول: و لايخفى أن في المثال لايجري الاستصحاب الموضوعي لتبدل المحل، إذ العلم بعدم الماء في المغارة لا في غيرها، و العجب من الشارح فإنه مع مختاره من إن الاستصحاب لايجري فيما إذا تغير الأحوال كيف التزم بجريانه في المثال؟ فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «لابد من الاحتياط».

أقول: فلأن مقتضى القاعدة هو وجوب طلب الماء مادام الوقت باقيا فالاقتصار على ما دونه يحتاج إلى دليل، و حيث دل خبر السكونى على كفاية طلب الماء

بمقدار غلوة أو غلوتين في وسعة الوقت يمكن الاكتفاء به، ولكنه حيث كان من جهةالمراد مجملا فلامجال إلا للاحتياط، ولكنه محل نظر لأن مقتضى قوله تعالى ﴿وَإِن كنتم مرْضَىٰٓ أَوْ عَلَىٰ سَفَر أَوْ جَآءَ أَحَدٌ منكم منَ ٱلْغَآيِطِ أَوْ لَمَسْتم ٱلنسَآءَ فَلَمْ تَجِدواْ مَآءً فَتَيَمموا صَعِيدًا طَيبًا الآية﴾ هو كفاية عدم وجدان الماء حال الفعل، فلايلزم لطلب الماء في تمام الوقت. اللهم إلا أن يقال وجوب طلب الماء حال الفعل لايسقط إلا باليأس عن الظفر بالماء و مع احتمال وجوده فليطلب فلاترفع اليد عنه الا بالدليل، و حيث كان خبر السكوني مجملا فليحتاط في مفاده، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١١: «على إشكال في بعض الصور».

أقول: لعل الإشكال فيما يترآى من ظواهر الكلمات في كفاية الاحتياط بالطلب في أربع جهات في كل جهة مقدار غلوة أو غلوتين، مع احتمال وجود الماء في بعض أجزاء الدايرة، فالاحتياط الخالي عن الإشكال هو الطلب في أربع جهات على وجه لايحتمل معه وجود الماء في مجموع الدايرة، فتأمل. لإمكان الاعتماد على إطلاق الرواية من جهة وجود الاحتمال في بعض أجزاء الدايرة كما هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ١٧٥، س ١٨: «لإعراض الأصحاب».

أقول: يمكن أن يقال إن مقتضى الجمع بين خبر السكونى الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين في وقت الفعل و حسنة زرارة الدالة على طلب الماء في جميع الوقت هو حمل الحسنة على الاستحباب، لأظهرية خبر السكوني بالنسبة إليه.

قوله في ج ١، ص ١٧٦، س ٤: «في الجملة».

أقول: لعل التقييد بقوله في الجملة لما سيأتي من جواز البدار أو عدمه، و سيأتي تقوية جواز البدار أخذا بـإطلاق الآية المباركة الدالة على كفاية عدم وجدان الماء في وقت الفعل و بعض الأخبار. ثم بقي هنا شيء و هو أنه إذا احتمل أن الماء يوجد بحفر ذراع أو ذراعات من الأرض هل يجب الحفر أم لا؟ يمكن أن يقال بأنه إن صدق وجدان الماء بسبب وجوده تحت الأرض وجب الحفر و إلا فلا، و لعله صدق بمثل حفر شبر أو ذراع لا أزيد، فتأمل. و التحقيق أن مع الاحتمال لامجال للوجوب مع إطلاق الدليل الدال على كفاية الطلب بمقدار غلوة أو غلوتين و مع العلم بوجوده لابأس بتوقف وجوب الحفر على صدق وجدان الماء لانصراف الخبر عن هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ١٧٧، س ١٠: «فلابد من إحراز عمل الأصحاب».

أقول: و أما مع احتمال استنادهم إلى قاعدتي نفي الحرج و الضرر فلايجوز التيمم إلا مع التعذر و الحرج و الضرر، و لاوجه للتوسعة المذكورة مع عدم نقية سند أخبارها، ولكن موثقة سماعـة مثل خبر السكوني و سند الموثقة نقية و بقية الكلام سيأتي في ص ١٩١.

قوله في ج ١، ص ١٧٨، س ١٦: «أنه لايمكن الأخذ بظاهرها».

أقول: ولايخفى عليك أن الأخبار الدالة على وجوب التيمم بمجرد الخوف على النفس و الضرر أيضا لاتكون معمولة بها، لما مر في باب الجبيرة من أن الأصحاب أعرضوا عن هذه الأخبار لما افتوا بوجوب الجبيرة في مورد القروح و

الجروح أخذا بحسنة الحلبي و نحوها، راجع ص ۴۹ من هذا المجلد، و عليه لايمكن الأخذ بظاهرها أيضا، فاللازم هو الأخذ بمقتضى القواعد و الأصول مع قطع النظر عن الطائفتين من الأخبار المذكورة، فإن أمكن الأخذ بالأدلة الدالة على وجوب الطهارة المائية و إلا فليجمع بين الطهارة المائية و التيمم قضاء للعلم الاجمالي بوجوب أحدهما. اللهم إلا أن يقال بكفاية الخوف من وقوع الضرر و لو لم يكن حرج، لأن المراد لو كان هو نفس الضرر لوقع الناس كثيرا ما في الضرر، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۱۸۰، س ۱۶: «لايبعد لزوم الاحتياط».

أقول: إن لم يكن إطلاق في الأدلة من هذه الجهة أو الانصراف و إلا فلامجال للزوم الاحتياط كما لايخفى.

قوله في ج ۱، ص ۱۸۱، س ۲: «فيحمل المطلق على المقيد».

أقول: وفيه: أن قيد التراب يحتمل أن يكون من باب الغلبة و معه لاوجه لتقييد المطلقات، و يؤيده خلو الأخبار الكثيرة عن التقييد به مع أنها في مقام البيان. هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن خلو الأخبار الكثيرة من هذا القيد مع كونها في مقام البيان دليل على عدم دخالته في الوجوب فيحمل على الأفضلية و الاستحباب.

قوله في ج ۱، ص ۱۸۲، س ۹: «هذا مع اختلاف الأخبار».

أقول: و لعل الأخبار الدالة على الأرض أكثر و أصح.

قوله في ج ١، ص ١٨٢، س ١٠: «فمن القسم الأول صحيحة ابن سنان».

أقول: و منه صحيحة محمد بن مسلم عن أبي عبدالله عليه السلام «قال سمعته يقول إذا لم تجد ماء و أردت التيمم فأخر التيمم إلى آخر الوقت فإن فاتك الماء لم تفتك الأرض».

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١: «فبناء على حمل المطلق».

أقول: فالأقوى هو الأخذ بمثل إطلاق صحيحة ابن سنان «إذا لم يجد الرجل طهورا و كان جنبا فليمسح من الأرض و ليصل» و من المعلوم أن الأرض أعم من التراب، و أما قيد التراب فهو محتمل أن يكون مذكورا من باب الغلبة أو من باب مرتبة الفضيلة، و مع هذا الاحتمال لاوجه لرفع اليد عن المطلقات كمثل صحيحة ابن سنان مع كونها في مقام البيان، لأن المفروض أنها مستقلات و منفصلات و لايسرى إجمال المنفصلات إلى المطلقات، نعم الاحتياط طريق النجاة فلايترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٣، س ١٣: «و لامجال للتمسك».

أقول: و فيه: إن أمر التنزيل أيضا بيد الشارع لابيد غيره، و حيث لم يأخذ في التيمم إشتراط كونه من التراب و شككنا فيه فلم لايجري فيه حديث الرفع؟ فالتيمم منزل بمنزلة الوضوء أو الغسل و إذا شك في اعتبار شيء في المنزل يفيد نفيه حديث الرفع، فتأمل لما سيأتي ص ١٨٩. ولكن يمكن الجواب عنه بما سيأتي فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٣: «و أما التيمم بغبار الثوب».

أقول: أي و أما التيمم بغبار الثوب و غيره مع فقد التراب على ما ذهب إليه المصنف و الشارح أو فقد الأرض.

قوله في ج ١، ص ١٨٤، س ٧: «التيمم بالوحل مع الفقد».

أقول: أي مع فقد الغبار كما في الرواية.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ٩: «أو تقييد الأخبار».

أقول: أي تقييدها بصورة اليأس عن وجدان الماء، ولكنه بعيد لأن الأخبار في مقام البيان و لم يستفصل عنه، مع أن الغالب هو عدم اليأس.

قوله في ج ١، ص ١٨٥، س ١٣: «بلزوم الاحتياط».

أقول: وقد مر عدم لزومه بحديث الرفع سواء كان التيمم طهورا أو بمنزلة الطهور، نعم الاحتياط طريق النجاة فلايترك.

قوله في ج ١، ص ١٨٦، س ٣: «فوق الكف قليلا».

أقول: و لعل قيد قليلا يفيد جواز المسح في الجملة ولايلزم المسح بالجملة في مسح الكف على ظهر الكف الأخر.

قوله في ج ١، ص ١٨٧، س ١٥: «لايبعد لزومه».

أقول: و قد مر ما فيه فراجع.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ٦: «القول باللزوم مطلقا».

أقول: أي بلزوم ضربتين.

قوله في ج ١، ص ١٨٨، س ١٣: «ولايخفى».

أقول: يمكن أن يقال: إن صحيحة إسماعيل بن همام الكندي مفصلة بين البدل عن الوضوء و بين البدل عن الغسل، و هي و إن لم تكن شاهدة على الجمع المذكور ـ إذ الجمع المذكور ليس بجمع عرفي بين الطائفتين ـ ولكن اللازم بعد الترجيح أو التخيير هو تقييد إطلاق المختار أو المقدم بها و هو ينتج التفصيل كما لايخفى. اللهم إلا أن يقال إن حمل الأخبار البيانيةعلى التيمم البدل عن الوضوء ـ مع كونها في مقام البيان لكيفية التيمم بجميع موارده ـ بعيد فلايصار إليه، فالأوجه هو حمل الأخبار الدالة على تعدد الضربة على الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٨: «لايلزم تخصيص».

أقول: فإذا كان غير ملازم للتخصيص فيجوز نية رفع الحدث في التيمم من جهة أنه طهور أيضا و رافع و لو تنزيلا. و فيه أن نية الطهارة الحقيقية غير نية الطهارة التنزيلة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ١٩: «ولايبعد جريان حديث الرفع».

أقول: و من المعلوم أن جريان حديث الرفع مما يشهد على عدم التخصيص، و إلا ففي مورد الشك من المخصص يؤخذ بالعام لابمثل حديث الرفع.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٠: «لو قلنا بالتخصيص».

أقول: الذي نقل الشارح عن بعض «أنه فاسد جدا» في أول الصفحة.

قوله في ج ١، ص ١٨٩، س ٢٢: «يرد التخصيص لبا».

أقول: و فيه ما لايخفى، فإن الحاكم إذا أخرج عن المحكوم شيئا فيكون لبا بمنزلة المخصص و يرد التخصيص لبا في العام، و أما إذا زاد عليه شيئا كما في المقام فلايرد التخصيص لبا في العام و لايكون الحاكم بمنزلة المخصص، و عليه فلامانع من جريان البرائة فيه.

قوله في ج ١، ص ١٩٠، س ١٥: «ولايبعد انجبار مثل».

أقول: ولايخفى عليك أن صدر الفقه الرضوي لايساعد الترتيب بين مسح الكفين، حيث «إن اليمنى» في نسخة مضافا إلى أن قوله «بهما» لامعنى له في مسح اليسرى على اليمنى، إذ لايمسح بهما على اليمنى بل يمسح باليسرى على اليمنى، و هو قرينة على أن نسخة «اليمنى» ليست بصحيحة. و أما ما رواه مرسلا في الفقه الرضوي فهو غير معمول به حيث اختص المسح من أصول الأصابع لا من الزند. و عليه فلادليل على لزوم الترتيب بين مسح الكفين.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٨: «كيف يعمل بظواهرها».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الحكم قد يكون حرجيا و ضرريا في نفسه كالجهاد، فهو مقدم على أدلة نفي الحرج و الضرر، و لعل الحكم بوجوب الوضوء أو الغسل للمتعمد للجنابة على غير ماء من هذا القسم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ٩: «كيف يحمل الأخبار».

أقول: و لايخفى عليك أن مقتضى الجمع بين هذه الأخبار المطلقة الدالة على كفاية التيمم للمجنب و بين أخبار يظهر منها تعين الغسل ـ و لو خاف التلف ـ للمتعمد هو حمل الأولى على غير المتعمد، إذ مع تعين الغسل للمتعمد لا أمر للتيمم، فإذا كان التيمم غير مأمور به فلايكون مجزيا عن الغسل و الوضوء، فيقيد المطلقات بالمقيدات، فيدل على كفاية التيمم للمجنب الغير المتعمد فافهم.

قوله في ج ١، ص ١٩١، س ١٩: «قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ١٧٧، و أسند الضعف إلى الأخبار الدالة على كفاية مثل هذه الأعذار لجواز التيمم، و قد أوردنا عليه بأن سند خبر سماعة موثقة و معه لابأس بالعمل بالموثقة.

قوله في ج ١، ص ١٩٤، س ١٥: «و قيد بخوف فوت الصلاة».

أقول: ولايخفى ما فيه، فإن القيد في كلام السائل لا في كلام الإمام، فلايصلح لتقيد المطلقات الأخرى كموثقة سماعة المضمرة من دون استفصال عن فوت الصلوة عليه بالوضوء و عدمه، فالأقوى هو ما في المتن.

قوله في ج ١، ص ١٩٥، س ١٦: «يأتي في كتاب الصلاة».

أقول: في ص ٣٩٩، و الروايات الواردة في ذلك مورد مخالفة المشهور فراجع.

قوله في ج ۱، ص ۱۹٦، س ٤: «بحسنة عبدالله بن سنان».

أقول: فهي مقدمة على موثقة أبي بصير بتخصيصها بالمأكول لحمه، و قد ذهب الشارح إلى العكس بأن تقدم الموثقة على الحسنة و خصصت بغير الطيور. ولكن يمكن أن يقال إن النسبةبينهما هي عموم من وجه، و مقتضى القاعدة هو التعارض و التساقط لو لم يكن الترجيح مع أحدهما و الرجوع إلى الأصل، ولكن الموثقة معرض عنها، فافهم. و أما ما في الشرح من كون موثقة أبي بصير أقوى بحسب الدلالة و غير قابلة للتخصيص بالمأكول اللحم من الطير ـ لعدم فائدة في ذكر خصوص الطير ـ ففيه منع عدم الفائدة، لأن موضوع الطهارة هو المأكول اللحم من الطير، فتأمل، لأن الطير لادخالة له في الطهارة بل المدخلية للمأكولية فقط.

قوله في ج ۱، ص ۱۹۷، س ۷: «فتخصيص الموثقة مساوق لطرحها».

أقول: لأن الموثقة حينئذ تصير في قوة أن يقال إن الخشاف الذي له بول و خرء لابأس ببوله و خرئه و أن غير الخشاف لابأس ببوله و خرئه، فيعارضه رواية داود الرقي الدالة على وجوب غسل الثوب الذي يلاقي بول الخشاشيف. ولكن المعارضة في بعض مدلول الموثقة لا في تمامها خصوصا إن قلنا بطهارة خرء الخشاشيف أيضا و اختصاص النجاسة ببوله كما هو ظاهر الأخبار.

قوله في ج ۱، ص ۱۹۸، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: و فيه: أن ذلك صحيح فيما إذا ثبت إطلاق المطلق.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ١٣: «في دلالتها تأمل».

أقول: و لعله من جهة أن الآية الكريمة لعلها في مقام بيان الاجمال و الإشارة إلى موارد المحرمات من المأكولات لاالتفصيل.

قوله في ج ١، ص ١٩٩، س ٢٣: «فلامجال للإشكال».

أقول: ولكن مع ذلك شموله بالنسبة إلى الدم المرئي في البيض مشكل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٣: «و رواية معاوية بن شريح».

أقول: والأحسن منها صحيحة فضل بن أبي العباس عن أبي عبدالله عليه السلام و فيه قال الرأوي سألته عن «الكلب فقال رجس نجس لايتوضأ بفضله و أصبب ذلك الماء و اغسله بالتراب أول مرة ثم بالماء».[١]

قوله في ج ١، ص ٢٠٠، س ١٧: «منها صحيحة علي بن جعفر».

أقول: دلالتها على تنجيس الثوب بملاقاته مع الخنزير مناقشة، لأنها نظير صحيحة علي بن رئاب المروية في الخمر و النبيذ المسكر الآتية في ص ٢٠٢، نعم تنجيس الإناء بشربه واضح، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠١، س ٩: «فلعل الشرك قذارة معنوية».

أقول: و دعوى أن الحصر و الإدعاء لايناسب إلا مع النجاسة العينية كما ترى، إذ يساعد ما ذكر مع القذارة المعنوية أيضا.

---

(١) الوسائل، أبواب الأسآر، ب ٩، ح ١.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۱، س ۱۲: «و استدل أيضا».

أقول: أي و استدل أيضا للنجاسة مطلقا أي في جميع أصناف الكفار.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۲، س ۱: «لكن الظاهر إعراض الأصحاب».

أقول: لم يظهر ذلك نجاستهم بعد تعليل بعضهم في كلماتهم بأنها موافقة للاحتياط، فراجع الكلمات.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۲، س ۱۱: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل على النجاسة إلا في الدن و نحوه من الظروف، فلايدل على نجاسة كل شيء بملاقاته إلا مع إلغاء الخصوصية.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۲، س ۱۵: «و موثقته الاخرى».

أقول: لاتدل إلا على حرمة أكل دواء عجن بالخمر، فلايدل على حرمته من جهة النجاسة.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۲، س ۱۷: «منها موثقة عمار».

أقول: لاتدل إلا على بطلان الصلوة فيه اللهم، إلا أن يقال إطلاق الحكم باعادة الصلوة من دون تفصيل بين كون محل الإصابة رطبا أو يابسا تدل على النجاسة، إذ لاوجه للحكم بالغسل و عدم الصلوة فيه إلا نجاسة الثوب به.

قوله في ج ۱، ص ۲۰۳، س ۱۱: «ليست هذه الصحيحة متعرضة».

أقول: فيه منع، لقوة كونها متعرضة لترجيح ما روي غير زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام و لذا قال «خذ بقول أبي عبدالله عليه السلام»، و حملها على أنها لترجيح

أحد القولين بعد الفراغ عن أنهما مقولا الإمامين عليهما السلام بعيد، و عليه يفيد ترجيح الإمام لقول أبي عبدالله عدم حجية رواية أخرى، و قياس ترجيحه عليه السلام و قوله «خذ بقول أبي عبدالله» بما يقال «اتبع طريقة رسول الله صلى الله عليه وآله » فيما إذا اختلفت طريقته مع طريقة أخرى من المعصومين في غير محله، لأن الطريقة بحسب اختلاف مقتضيات الزمان من الفقر و الغنى تختلف، فلامانع من ترجيح طريقة أحد المعصومين على طريق أخر منهم لاختلاف المقتضيات، هذا بخلاف الأحكام الشرعية. اللهم إلا أن يقال إنها أيضا بحسب وجود التقية و عدمها أيضا تختلف، فلعل في وقت السؤال لاتقية فأمر بأخذ قول الصادق عليه السلام ، ولكنه أيضا يفيد عدم حجية رواية أخرى من جهة الصدور، و كيف كان فترجيحه لقول الصادق عليه السلام الدال على النجاسة يستلزم سقوط حجية رواية أخرى على أي حال. اللهم إلا أن يقال إن نفس أمره بأخذ قول الصادق عليه السلام تقية فلايدل على سقوط حجية رواية أخرى مطلقا، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ١٥: «يعارضها الأخبار».

أقول: وفيه: أن موضوع الأخبار الدالة على التخيير عند تعارض الخبرين هو ما إذا فرغنا عن حجية المتعارضين، و قد عرفت أن ترجيح الإمام لقول أبي عبدالله يستلزم سقوط رواية أخرى عن الحجية الذاتية، فلايكون المقام مشمولا لتلك الأخبار، و لو سلم شمولها لمثل المقام فالنسبة عموم و خصوص فيقدم المقام عليها و لايلزم فيه تخصيص أكثر كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٠٣، س ٢١: «يشكل الأخذ باحدى الطائفتين».

أقول: أي فبعد الإشكال الأخذ تعيينا فينتهي الأمر إلى الأخذ تخييرا بأيهما شئت من الأخبار، ولكن معذلك لايجتري على مخالفة المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٠٥، س ١٥: «و فيه تأمل».

أقول: و يؤيد عدم الإطلاق رجوع الضمير في قوله عليه السلام «إن كان من حلال» إلى العرق، فإن الظاهر حينئذ هو رجوع الضمير في قوله عليه السلام «فصل فيه» إليه، اللهم إلا أن يقال إن الصلوة وقعت مع العرق لا في العرق، فهذا التعبير شاهد رجوع الضمير إلى الثوب لا إلى العرق، ولكن التعبير المذكور شايع حتى فيما يصاحب المصلي كقوله صلى الله عليه وآله «فالصلاة في وبره و شعره» الحديث، راجع ص ٢٧١، و لاأقل من الاجمال فلايدل على عدم جواز الصلوة في الثوب بعد الجفاف.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٦: «القول بالكراهة إليها».

أقول: أي بكراهة الصلوة في عرق الجنب و لو من حلال.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٥: «من الحمل على الاستحباب».

أقول: مسألة الحمل على الاستحباب ـ بعد ما قرر في محله من أن الأمر لايدل إلا على البعث، و اللزوم يستفاد من عدم الترخيص ـ منتفية.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٧: «فمقتضى الإطلاق».

أقول: بل مقتضى الترخيص المنكشف من الإجماع هو استحباب الغسل في غير الإبل، و بقي الأمر على ما هو عليه بالنسبة إلى الإبل.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٨: «تخصيصه بغير الإبل».

أقول: لايخصص بالنسبة إلى المادة، بل ترفع اليد عما يحكم به العقلاء في الأمر إذا قامت قرينة على عدم اللزوم، و أما أصل البعث موجود في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ١٩: « من رفع اليد عن ظهور الأمر».

أقول: إذ بعد الإجماع على طهارة عرق غير الإبل، الأمر في الصحيحة لايدل على الوجوب بل على الاستحباب، و لشمول هذا الأمر للإبل تحصل المنافاة بين الحسنة و الصحيحة، و التعارض و إن كان بالعرض ولكن مقتضى القاعدة هو رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب في حسنة حفص، و حمل الأمر في صحيحة هشام على مطلق الرجحان بعيد.

قوله في ج ١، ص ٢٠٦، س ٢١: «بعيد فتأمل».

أقول: و لعله إشارة إلى أن الأمر لم يحمل على مطلق الرجحان بل ترفع اليد عنه بالنسبة إلى ماقامت القرينة على عدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ٨: «نعم يستفاد خلاف ذلك».

أقول: فإن الأصل هو قوله «ما لم يزد على مقدار الدرهم» و يؤخذ بمفهومه، و قوله «و ما كان أقل من ذلك فليس بشيء رأيته قبله أو لم تره» بمنزلة التفريع إن لم نقل بأن المستفاد منه أن ما كان أقل من القدر الزائد على مقدار الدرهم فليس بشيء، و هو قدر الدرهم و ما دونه.

قوله في ج ١، ص ٢٠٩، س ١٣: «و الظاهر عدم إمكان الجمع».

أقول: فإن مقتضى صحيحة عبدالله بن أبي يعفور و رواية الجعفي هو عدم العفو في مقدار الدرهم، و مقتضى حسنة محمد بن مسلم هو العفو في مقدار الدرهم، و من المعلوم أنه لاجمع عرفي بين يعيد الصلوة و لايعيدها في مقدار الدرهم. ولكن حسنة محمد بن مسلم تدل على العفو سواء كان بقدر الدرهم أو الأقل منه، فهذا الإطلاق يمكن تقييده بصحيحة عبدالله بن أبي يعفور و لامانع من التقييد فيما إذا كان المطلق من باب ضرب القانون، و الذي لايقبل التقييد هو ما إذا كان المطلق من القضايا الخارجية فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٤: «لكنه معارض بالعرض».

أقول: وفيه: تأمل لأن ظاهر المعارض هو المعارض بالحقيقة فلايشمل المعارض بالعناية، و عليه يلزم شمول الأخبار العلاجية للعامين من وجه لتبعيض السند لاختصاص التعارض ببعض مضمونه، و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٢١٠، س ٧: «الذي حدد وزنه».

أقول: لا تأثير لتعين الوزن في المقام بل اللازم هو تعيين المساحة، و لادليل على ما ذهب إليه المشهور من أن الدرهم الوافي بمقدار أخمص الراحة، و عليه فيؤخذ بالقدر المتيقن و هو عقد السبابة.

قوله في ج ١، ص ٢١١، س ٨: «و هو بعيد جدا».

أقول: و البعد فيما إذا اكتفي به لا فيما إذا أجاب عن السؤال بقوله عليه السلام «يغسله و لايعيد صلاته» و أضاف الاستثناء، ثم إن ظاهر الاستثناء هو فعلية الاجتماع لافرض الاجتماع لأن كلمة «مجتمعا» خبر عن مقدار الدرهم، و به يرفع الاجمال عن مرسلة جميل حيث قال «و إن كان قد رآه صاحبه قبل ذلك فلابأس به ما لم يكن مجتمعا قدر الدرهم». و عليه فالأقوى هو القول الأول و هو أن الدم المتفرق معفو عنه إن كان كل جزء دون الدرهم و لو كان المجموع أزيد منه و هو ظاهر المتن. ولكن بعد و في النفس شيء: لاحتمال أن يكون قوله «مجتمعا» حالا لاخبرا عن مقدار الدرهم، فلايترك الاحتياط بالرجوع إلى مطلقات المنع فيما إذا كان المجموع بمقدار الدرهم. ثم إن خلط الدم نجاسة أخرى فلايكون معفوا و لو كان أقل من مقدار الدرهم، لأن الدم معفو عنه لانجاسة أخرى، و أما إذا اختلط مع الماء يمكن أن يقال إنه معفو عنه لإطلاق أدلة العفو، ولكن الإطلاق ـ مع كون الأدلة في مقام بيان مقدار العفو لاشيء أخر ـ مشكل و معه لزم الرجوع إلى مطلقات المنع.

قوله في ج ١، ص ٢١٢، س ١٤: «صورة لزوم الحرج».

أقول: و المتيقن منه هو الحرج الشخصي ولكن مقتضى ترك الاستفصال هو كفاية الحرج النوعي.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۲، س ۱۷: «لاتشمل صورة عدم السيلان».

أقول: و أيضا لاتشمل صورة التي يقدر على ربطه بحيث لا يسيل منه الدم ولكن لا يربطه و يسيل.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۲، س ۱۷: «فتدل على انتفاء الحكم».

أقول: ولكن مقتضى قوله عليه السلام «حتى يبرء و ينقطع الدم» أن بعد السيلان يجب غسل الثوب حتى يبرء الجرح، فالحكم باق و لو انقطع الدم حتى يبرء الجرح فحدوث السيلان يكفي لعدم وجوب غسل الثوب و يدوم هذا الحكم حتى يبرء الجرح، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۲، س ۱۸: «فقد يقال».

أقول: و لعل الواو في قوله عليه السلام «و ان كانت الماء تسيل» زائدة، و عليه فيدل على اعتبار السيلان في القروح، فتأمل فاعتبار السيلان غير ثابت بل عدم الاستفصال في صحيحة ليث المرادي يدل على عدم اعتباره في القروح.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۳، س ۹: «صورة عدم الحرج».

أقول: لما عرفت من أن مورد صحيحة ليث المرادي مختص بصورة لزوم الحرج، و لأن مورد صحيحة محمد بن مسلم مختص أيضا بصورة التي كانت القروح لاتزال تدمي و من المعلوم أنه ملازم عرفا للمشقة و الحرج. ثم إن عدم الاستفصال بين كون الحرج شخصيا أو نوعيا دليل على كفاية الحرج النوعي.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١١: «فقد اعتبر فيه السيلان».

أقول: و قد عرفت أن المراد هو صورة التي كان السيلان فيها من جهة عدم القدرة على ربط الجرح، و إلا فإن كان قادرا عليه فلايكفي السيلان في جواز العفو.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٢: «و لا دلالة لذيلها».

أقول: لعل مراده منه هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من أن الرواية ظاهرها مدخلية السيلان، فتدل على انتفاءالحكم مع انتفاء القيد فالغاية لبيان انتفاء الحكم بانتفاء القيد، ولكن عرفت في الحاشية السابقة أن المستفاد من الذيل أن الحكم بعد وجود الموضوع يحدث و يبقى حتى يبرء الجرح و إن انقطع الدم.

قوله في ج ١، ص ٢١٣، س ١٣: «فلا إطلاق لها».

أقول: أي فلايشمل صورة عدم الحرج أو الضرر.

قوله في ج ١، ص ٢١٤، س ١: «و مقتضى هذه الرواية».

أقول: ولعل إطلاق الموثقة أيضا يقتضي كذلك، ثم إن خبر عبدالله بن سنان مرسل لايصلح للاعتماد عليه، لايقال قوله «لاتجوز الصلوة فيه وحده» قرينة على أن المراد هو صورة كونه ملبوسا فلايشمل المحمول، لأنا نقول أن التعبير المذكور أعم من المصاحبة كقوله عليه السلام في غير المأكول لحمه «فالصلوة في و بره و شعره الحديث».

قوله في ج ۱، ص ۲۱٤، س ۳: «الرابع يغسل الثياب».

أقول: و قد مر حكم غسل مخرج البول و إنه يكفي في غسله مرة واحدة، لانصراف هذه الأخبار عن حكم المخرج، و ورود رواية خاصة في حكمه فراجع ص ۳۰ و تأمل.

قوله في ج ۱، ص ۲۱٤، س ۱٤: «على كفاية المرة».

أقول: أي على كفاية المرة و لو في الكر.

قوله في ج ۱، ص ۲۱٥، س ۲: «عموم من وجه».

أقول: لعله لأن المرسل أعم من القليل و الكر كما أن تلك الأخبار أعم من الجاري و القليل، ولكنه محل تأمل لأن النسبة بينهما عموم و خصوص مطلق فإن ما دل على لزوم مرتين أعم لشموله القليل و الكر و الجاري بخلاف ما دل كفاية الغسلة الواحدة كالمرسل فإنه لايعم الجاري لأن الغدير لايكون جاريا، و عليه يرتفع الإشكال كما لايخفى، لايقال إن ما دل على لزوم مرتين لايشمل الكر و الجاري لأنه مخصوص بالماء القليل على المشهور لأنا نقول إن النسبة بينهما تلاحظ قبل التخصيص، هذا مضافا إلى أنه لو كان كذلك تكون النسبة بينهما عموما و خصوصا أيضا لأن المرسل يكون أعم منه لشموله القليل و الكر، على أن الكر و الجاري إذا كانا خارجين عما دل على لزوم مرتين فكيف تكون النسبة بينه و بين المرسل عموما من وجه، لأن ما دل على لزوم مرتين لايشمل إلا القليل.

قوله في ج ١، ص ٢١٥، س ١٧: «فإما أن يراد من الغسل».

أقول: فإن أريد من الغسل الصب فلامعارضة، و إن أريد أكمل من الصب يحمل على الاستحباب جمعا بين النص و الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٣: «و أن لايكون الماء».

أقول: أي لايشك في حصول التنجيس إعتبار أن لايكون الماء قاهرا على النجس، فلاينجس العالي بملاقاة السافل.

قوله في ج ١، ص ٢١٦، س ٢٠: «و لاعبرة بنظر العرف».

أقول: وفيه كلام، إجماله أنه لامانع من العبرة بنظر العرف في تعيين المصاديق أيضا إذا نظر بالدقة العرفية لابالمسامحة، و أما الإشكال بأنه مع وجود الموضوع واقعا كيف لايترتب عليه أحكامه فهو مدفوع بأن الموضوع هو الواقع الذي يعرفه العرف لامطلق الواقع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢١٨، س ١٠: «في استفادة الاستحباب».

أقول: أي و في استفادة استحباب الرش بملاقاة الكافر يابسا من هذه الرواية الأخيرة نظر، من جهة أن ثوب المجوسي في مظان النجاسة بالعرق أو الملاقاة مع الرطوبة، فالحكم برش الماء في ثوب المجوسي لايدل على استحباب الرش في ملاقاة الكافر مع اليبوسة.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۸، س ۱۹: «لايشمل الطهارة من الخبث».

أقول: و سيأتي في ص ۲۲۰ أن شمول الطهور المستثنى للطهارة الخبثية محتمل و معه يوجب الاجمال في «لاتعاد» فلايصح التمسك به، و ليراجع إلى الأخبار الخاصة إن كانت في المقام.

قوله في ج ۱، ص ۲۱۸، س ۱۹: «فلايبعد دخول هذه الصورة».

أقول: نعم قد يتأمل في دخول الجاهل المقصر بدعوى الانصراف ولكنه بدوي لإطلاق الدليل و لامانع من أن يعاقب لتفويت المحل بعد الإتيان بالناقص لاستيفاء المصلحة بجد معه لامجال لاستيفاء المصلحة التامة و معذلك لايحتاج إلى الإعادة، بل ذهب الحاج آقا موسى الزنجاني إلى عدم المانع من أن يشمل العامد العالم بدعوى أن الأدلة الدالة على شرطية الجزء دالة على البطلان و حديث «لاتعاد» دال على عدم إمكان الإعادة لاستيفاء المصلحة الناقصة، ولكن قال قلت ذلك لبعض الأعلام فقال في الجواب عنه هذا خلاف ظاهر ذيل بعض روايات «لاتعاد»، فإن المستفاد منها هو صحة العمل لا بطلانه و عدم بقاء وجود المحل للإعادة و القضاء، فمنه يظهر أن حديث «لاتعاد» لايشمل العالم العامد بخلاف الجاهل سواء كان قاصرا أو مقصرا. و قال الشيخ أحمد الآذري أن المرحوم آية الله العظمى البروجردي ذهب أولا إلى عدم شمول حديث «لاتعاد» للجهل التقصيري ولكنه بعد سنوات رجع عنه و قال بنظري أن حديث «لاتعاد» يشمل الجهل التقصيري و لاوجه لدعوى الإنصراف، و لامنافاة بين صحة العمل و كون العامل معاقبا، لأنه بترك التعلم صار موجبا لتفويت المحل للإتيان بالعمل مع أجزائه و شرائطه الكاملة، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٢٠، س ٢: «و الذي يمكن أن يقال:».

أقول: يمكن أن يقال: إن النسبة بين الأخبار المثبتة و الأخبار النافية هي العموم و الخصوص المطلق، فإن الأخبار المثبتة مطلقة لأنها أعم من العمد و النسيان كحسنة محمد بن مسلم و صحيحة الجعفي، نعم تختص رواية أبي بصير بصورة النسيان ولكنها ضعيفة السند. و أما الأخبار النافية فهي مختصة بصورة النسيان كصحيحة أبي العلا، فمقتضاه تقديم الخاص على العام و المقيد على المطلق و عدم لزوم الإعادة مطلقا لافي الوقت و لا في خارجه في صورة النسيان، نعم ما ذكره الشارح ﷺ صحيح بالنسبة إلى أخبار الاستنجاء، و عليه فالقول بالاستحباب إن كان مستنده أخبار الاستنجاء فلابعد فيه و إن كان المستند غيره فلادليل عليه كما لايخفى. و بعد فليراجع جميع الأخبار حتى يتبين أن الأخبار على ما ذكر أولا و الأحوط هو المشهور.

قوله في ج ١، ص ٢٢١، س ١٠: «و كذلك ما دل على الإعادة».

أقول: كصحيحة وهب بن عبد ربه هي مخصصة بالأخبار المفصلة بين الفحص و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٢٢، س ٣: «فيدور الأمر».

أقول: لاوجه للدوران بعد كون النسبة بينهما عموما و خصوصا مطلقا و لا إباء عن التخصيص و التقييد، فالقول بالتخصيص في الأخبار النافية و المثبتة قريب، فينتج التفصيل بين الفحص و عدمه من دون فرق بين داخل الوقت و خارجه.

قوله في ج ۱، ص ۲۲۲، س ٥: «إلا أن يمنع عموم تلك القاعدة».

أقول: وفيه تأمل، إذ بعد تعارض الأخبار النافية مع الأخبار المفصلة لاوجه لمنعها عن قاعدة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

قوله في ج ۱، ص ۲۲۲، س ١٦: «ويستفاد من هذه الصحيحة».

أقول: كما يستفاد منها أيضا حكم طرح ما هي فيه، إذ لافرق بين الطرح و الغسل فإن المقصود هو أن يأتي بما بقي من الصلاة مع الطهارة و هو حاصل على كلا الأمرين.

قوله في ج ۱، ص ۲۲۳، س ۱: «بل الإشكال».

أقول: ثم إن هنا إشكالا أخر و هو أن الرواية تدل على كفاية الغسل مرة في اليوم و لاتدل على كفايته في اليوم و الليلة كما صرح به في المتن، ولكن يمكن أن يقال إن المراد من اليوم فيها ما أريد منه في إقامة عشرة أيام في السفر، فكما أن المراد من اليوم يوم و ليلة هناك كذلك هنا، فتأمل.

قوله في ج ۱، ص ۲۲۳، س ۸: «يصلى عريانا قاعدا».

أقول: وسيأتي حكم القعود أو القيام في ص ۲۸۹ فراجع.

قوله في ج ۱، ص ٢٢٤، س ٦: «و الأقرب حملها على الاستحباب».

أقول: يمكن المناقشة في الأخبار بأنها في مقام بيان لزوم الصلوة في الثوب و عدم جوازها عريانا كما يشهد لذلك سؤال الراوي في صحيحة علي بن جعفر، و عليه فإطلاق الأخبار من حيث عدم لزوم الإعادة بعد الصلوة في الثوب النجس غير

محرز حتى تحمل الموثقة بقرينتها على الاستحباب، و أما قاعدة الإجزاء فمقتضاها هو سقوط الأمر الواقعي بامتثال الأمر الإضطراري، ولكنه يستلزم عدم صحة حمل الموثقة على الاستحباب أيضا لأن المفروض عدم بقاء الأمر الواقعي، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٩: «من الأرض و البواري».

أقول: هل الحكم مختص بالأرض أو يشمل جميع غير المنقولات؟ يمكن أن يقال إن قلنا باستناد المشهور إلى رواية الحضرمي فلايختص الحكم بالأرض، و إلا فلادليل عليه إلا إلقاء الخصوصية و هو مشكل، و المسألة محتاجة إلى التتبع الزائد.

قوله في ج ١، ص ٢٢٤، س ٢١: «و عن بعض نسخ التهذيب».

أقول: و لعله لايصح لأن النسخة لو كانت عين الشمس لزم أن يرجع الضمير المؤنث إليها و قال مكان قوله «أصابه» أصابته.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ٢: «لكنها لم تصرح بالطهارة».

أقول: و لعل ظاهرها هو الطهارة، بقرينة أن الراوي سئل عن تطهير الشمس للأرض فجواب الإمام ـ بأن إصابة الشمس للأرض بحيث يوجب يبوستها موجب لجواز الصلوة على الموضع من دون تقييد بيبوسة الأعضاء و الجوارح و عدمه ـ ظاهر في أن الأرض صارت طاهرة بـإصابة الشمس و يبوسة الموضع بالإصابة. اللهم إلا أن يقال إن قوله في الذيل «و إن كانت رجلك رطبة أو جبهتك رطبة أو غير ذلك منك إلخ» تقييد بالنسبة إلى هذه الصورة أيضا خصوصا على نسخة «عين الشمس» بدل «غير الشمس»، ولكنه بعيد لأنه راجع إلى صورة عدم يبوسة الأرض

بـإصابة الشمس، خصوصا على نسخة غير الشمس فإن ظاهره أن مع إصابة غير الشمس و يبوسة الأرض لايجوز الصلوة عليه، و من المعلوم أن المراد منه أن الأرض لاتصير طاهرة به حتى يسجد عليها و إلا فمع اليبوسة لامانع من الصلوة عليه كما لايخفى، فهذه الرواية كصحيحة زرارة ظاهرة في الطهارة و لاأقل من الاجمال فيؤخذ بصحيحة زرارة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١١: «و لم يحرز استناد المشهور».

أقول: اللهم إلا أن يقال: من البعيد أن يستند المشهور إلي الصحيحين اللتين لادلالة لهما على المقصود، فلادليل لهم إلا رواية الحضرمي، و عليه يعمل بها فيما عمل المشهور بها، و الاحتياط طريق النجاة فلايترك.

قوله في ج ١، ص ٢٢٥، س ١٧: «و لعل هذا الحمل أولى».

أقول: و عليه فلادليل لتطهير الحصر و البوار بـإصابة الشمس، و هكذا غيرهما من المنقولات.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢: «فيظهر من مجموعها العفو بدون الطهارة».

أقول: و قد عرفت أن ظاهر الموثقة هو الطهارة أيضا، و يظهر من مجموع الرواية أن السجود على الأرض شرطه الطهارة و هي لاتحصل بدون يبوسة محل السجدة بـإصابة الشمس، و لذا قال في صدر الموثقة بعدم جواز الصلوة عليه لأن الموضع يبس بغير إصابة الشمس و قال بجواز الصلوة عليه في فقرة بعد ما ذكر لأن يبوسة المحل حاصلة بـإصابة الشمس. اللهم إلا أن يكون نظر المستدل بقوله «و إن كان رجلك إلخ»، بدعوى ظهوره في أن مع يبوسة الأعضاء حتى الجهة يجوز الصلوة على

الموضع القذر اليابس فهو دليل العفو بدون الطهارة، ولكنه مشكل و لاأقل من الاجمال.

قوله في ج ١، ص ٢٢٦، س ٢١: «إذا استحيل».

أقول: و من المعلوم أن الاستحالة موجبة لارتفاع الحكم باي عامل تحققت، فلااختصاص للاستحالة بالنار.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ٢: «لم يرتفع تنجسه».

أقول: وعليه فلايرتفع نجاسة النفت إن تنجس بصيرورته دخانا، و هكذا لايرتفع نجاسة ماء الحمام إن تنجس بصيرورته بخارا، اللهم إلا أن يقال بعدم بقاء الجسمية في الأخير.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٢: «إلا الجسم».

أقول: ومقتضاه هو بقاء النجاسة في المتنجس الذي لم يطهر بالماء و غيره من المطهرات و لو استحيل إلى أشياء أخرى، لبقاء الجسمية في جميع التطورات و الأحوالات عدا صورة لايصدق عليها بقاء الجسمية و هو نادر كما إذا صار الماء هواء مثلا، مع أن السيرة على خلافه فانهم لايجتنبون عن المتنجسات ألتي صارت ترابا او رمادا مع بقاء الجسمية. و عليه فالأقوى هو ما ذهب إليه الشيخ الأنصاري ﷺ من أن الحكم ثابت لنفس الأجسام، فلاينافي ثبوته لكل واحد منهما من حيث نوعه أو صنفه المتقوم به عند الملاقاة. و أما النقض عليه بقوله «و على ما ذكر في الجواب يلزم عدم الترديد في طهارة فحم خشب كان متنجسا لعدم صدق

الخشب عليه مع وقوع الترديد فيه» فيمكن أن يقال لعل الترديد لبقاء الخشبية لأن الفحم هو الخشب المحروق و لذا يطلق عليه فحم الخشب كما يطلق فحم الحجر على الأحجار التي صارت فحما، فتأمل، و الاحتياط طريق النجاة.

قوله في ج ١، ص ٢٢٧، س ١٣: «نعم لايستقذر».

أقول: وقد عرفت أن مصداق المباين للجسمية نادر جدا و صيرورة الشيئ رمادا أو ترابا لايباين الجسمية، فإن كان الاستدراك لإخراج مثل الرماد عن التنجس، ففيه ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «فيوخذ بمفاد ساير الأخبار».

أقول: كصحيحة زرارة الآتية.

قوله في ج ١، ص ٢٢٨، س ١٠: «لافرق بين المشي و المسح».

أقول: كما لافرق بين أن يكون بطن القدم أو أطرافه كما يظهر من قوله «فساخت رجله فيها»، فتقييد القدم بباطنه كما في المتن غيرلازم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «فغير قابل للإنكار».

أقول: و إن كانت الكراهة أعم من الحرمة لكفاية حسنة الحلبي أو صحيحته و عدم الفرق بين الأكل و الشرب، اللهم إلا أن يقال إن الأكل من آنية مفضضة لايكون حراما فقوله «لاتأكل في آنية من فضة و لافي آنية مفضضة» مستعمل في الكراهة لا في الحرمة، ولكن يمكن الجواب عنه بأن قيام الدليل على الكراهة في بعض موارد المنهي لايدل على الكراهة في بعض آخر، كما أن قيام الدليل على

الاستحباب في بعض موارد الأمر لايكون دليلا عليه في بعض آخر. هذا مضافا إلى خبر داود بن سرحان و محمد بن مسلم فانهما ناهيان عن خصوص الأكل في آنية الذهب و الفضة، ولكنهما ضعيفان و لعله ينجبر ضعفهما بعمل المشهور، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١١: «من رواية محمد بن مسلم».

أقول: و قد عرفت عدم صحة الخبر و عدم إحراز عمل المشهور بها.

قوله في ج ١، ص ٢٢٩، س ١٥: «لأنه لم تتعلق».

أقول: فيه تأمل، ألا ترى أن قوله تعالى «فاسئل القرية» ظاهر في السؤال عن أهل القرية و أن قوله تعالى ﴿حرمَتْ عَلَيْكمْ أمهَتكم الآية﴾ ظاهر في حرمة نكاحهن، و لعل المقام أيضا ظاهر في كراهة الاستعمالات، و لو لامخافة المخالفة مع المشهور فلادليل على حرمة ساير الاستعمالات.

قوله في ج ١، ص ٢٣٠، س ١٦: «ففي حرمتها تأمل».

أقول: لعل إطلاق قولهعليه السلام «الميتة لاتنتفع بها» يكفي لإثبات حرمة مطلق الاستعمالات و حمله على الأكل لادليل عليه بعد إطلاق الكلام، و المسألة يحتاج إلى المراجعة و التتبع.

قوله في ج ١، ص ٢٣١، س ١٧: «وفيه أن الظاهر».

أقول: لعل وجه الاستظهار هو التفصيل الذي في صحيحة محمد بن مسلم بين الجرار الخضر و الرصاص و بين الدباء و المزفت و الحنتم، إذ الخمر لاينفذ في مثل الرصاص و الجرار الخضر الذي يكون الخضر مانعا عن نفوذ شيء فيه.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ۱: «محل إشكال».

أقول: لأن مقتضى موثقة عمار هو تطهير مثل الدن، فليخصص به النواهي المطلقة عن إستعمال مثله، و عليه فاستعمال مثل الدن بعد الغسل خارج عن النواهي و مقتضى خروجه عنها عدم الكراهة أيضا. ولكن يمكن أن يقال إن المستفاد من صحيحة محمد بن مسلم هو النهي عن استعمال مثل الدن غسل أو لم يغسل، كما يشهد له ضميمة السؤال عن مثل الجرار الخضر و الرصاص و الجواب عنه بعدم البأس، إذ المراد عدم البأس بعد الغسل لاقبله، و عليه فاختصاص عدم البأس بعد الغسل بمثل الجرار الخضر و الرصاص يدل على ثبوت النهي في مثل الدن حتى بعد الغسل، فيعارض مع موثقة عمار الدالة على عدم البأس بعد الغسل، و حيث أن دلالة موثقة عمار أظهر فتحمل صحيحة محمد بن مسلم في صورة الغسل على الكراهة، فالجمع بينهما بحمل النهي علي الكراهة لابتقييد الرواية و تخصيصها، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ۲: «و يغسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاثا».

أقول: هل الغسل ثلاثا أو سبعا في الأواني بالماء القليل أو أعم منه فهو محتاج إلى البحث، و الظاهر من موثقة عمار الآتية هو غسل الإناء بالماء القليل ثلاث مرات، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ٤: «ما رواه ابن أبي العباس».

أقول: ولايخفى عليك أن رواية التعفير و إن كانت ضعيفة ولكنها عمل بها المشهور، لأن مدرك التراب منحصر فيها.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ٥: «و أغسلها بالتراب».

أقول: لعل ظاهر الغسل بالتراب هو تعفير الإناء بالتراب مع شيء من الماء.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ۹: «على تأمل فيه».

أقول: و لعل وجه التأمل هو أن الإستصحاب و إن اقتضى الاحتياط ولكن حديث الرفع يجري في احتمال وجوب المرتين، و مع جريانه لاحكم في مرحلة الظاهر فلامجال للاستصحاب، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۲، س ۱۸: «فتأمل».

أقول: و لعل وجه التأمل هو رفع الاستبعاد بالأشباه و النظائر كقولهم «اغتسل للجنابة و الجمعة»، وحله بأن الأمر مستعمل في معناه و ترفع اليد عنه فيما قام الدليل على خلافه و بقي في الباقي على ظهوره.

قوله في ج ۱، ص ۲۳۳، س ٥: «كذلك تقيدان بهذه الموثقة».

أقول: فقوله أغسلها بالتراب أول مرة ثم بالماء في رواية ابن أبي العباس الفضل و قوله أغسل الإناء في صحيحة محمد بن مسلم يقيدان بالغسل سبع مرات لأن النسبة بينهما هو الإطلاق و التقييد. ولكن يمكن أن يقال إن رواية ابن أبي العباس و صحيحة محمد بن مسلم في مقام البيان و معذلك لم يذكر فيهما الغسل سبع مرات فيعلم منه عدم الوجوب، فالأولى هو الجمع بالحمل على استحباب الغسل بالماء سبع مرات. و أما موثقة عمار الآتية الدالة على وجوب غسل الإناء القذرة ثلاث مرات فلعلها مقيدة بما ورد في خصوص الكلب من الروايات المذكورة، فيكفيه التعفير و الغسل. و الأولى حمل الثلاثة على الأفضل و الأفضل منه هو

الغسل سبع مرات كما عرفت، فتأمل. و الأحوط غسل الإناء من ولوغ الكلب ثلاث مرات بعد التعفير.

قوله في ج ١، ص ٢٣٣، س ٧: «على تأمل أشير إليه».

أقول: لعل مراده هو ما أشار إليه في الصفحة الماضية من احتمال جريان البرائة فيه و معه لامجال للاستصحاب، و كيف كان فهذا فيما إذا أخذ برواية ابن أبي العباس التي كانت فيها النسخة المختلفة، و أما إذا أخذ بطرف آخر فدلالته على سبع مرات واضحة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٣: «يتعين في غسل الأواني».

أقول: فلاوجه لما في المتن من غسل إناء غير الكلب و الخمر و الفأرة مرة واحدة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٤، س ٩: «من جهته مشكل».

أقول: فمقتضى الجمع هو وجوب غسل الأواني بالماء القليل ثلاث مرات عدى إناء يصيب فيه الجرذ ميتا فانه يجب غسله سبع مرات، بل قد عرفت الاحتياط في إناء ولوغ الكلب فانه يغسل على الأحوط بعد تعفيره بالتراب ثلاث مرات. بقيء شيء و هو أن شرب الخنزير من إناء أيضا يوجب بحسب ما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر غسله سبع مرات، فاللازم هو البحث عنه أيضا ولكن الشارح لم يذكره. غفر الله له و لنا و حشرنا مع الائمة الأبرار و قد تم بحمدالله في سفري الى بلدة لندن للمعالجة في ٢٣ شوال ١٤٠٨ و أرجو من الله تعالى التوفيق لما يتلوه و هو خير معين.

قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٦: «و أربعا قبل العصر».

أقول: أي قبل إتيان العصر في وقت فضيلته و هكذا في العشاء، لأن الفضيلة في الصلوات المفروضة في التفريق.

قوله في ج ١، ص ٢٣٦، س ١٨: «الوتر ثلاثا».

أقول: لعله باعتبار أنه قد يطلق الوتر على الشفع و الوتر و لذا عبر عنه بقوله و الوتر ثلاثا.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٢: «كان أبي يصليها».

أقول: يظهر منه التخيير بين أن يأتي المصلي نافلة العشاء قاعدا و أن يأتي قائما.

قوله في ج ١، ص ٢٣٧، س ٣: «يصلي ثلاث عشرة».

أقول: لعله باعتبار ضميمة ركعتي الفجر إلى ثمان صلاة الليل و الوتر ثلاثا، و هنا احتمال آخر و هو أن المقصود منه هو صلاة المغرب و نافلته و صلاة العشاء و ركعتي العشاء قائما و المجموع ثلاث عشرة ركعة من الليل ولكنه بعيد، و عليه فالروايتان متوافقتان في الصلوات المفروضة و النافلة عدى نافلة العشاء.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «و إن كانت معتبرة في نفسها».

أقول: و سيأتي وجه اعتبار ما في الصفحة الآتية عند بيان اعتبار سند رواية داود بن فرقد.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ١: «لكن إعراض المشهور».

أقول: و الإعراض لذهاب المشهور إلى سقوط الوتيرة.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: «غيرقابل للتخصيص».

أقول: فيتعارضان لعدم كون صحيحة عبدالله بن سنان قابلا للتخصيص بمعتبرة فضل بن شاذان، حيث استثنى المغرب في صحيحة عبدالله بن سنان، و فيه أن ركعتي الفجر لايسقط في السفر فالصحيحة مخصصة به لامحالة فإذا جاز التخصيص فيها فيجوز تخصيصها في الوتيرة أيضا بالرواية المعتبرة، اللهم إلا أن يقال إنهما من صلاة الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٣: « فلعل المشهور أخذوا».

أقول: إن المشهور حيث رأوا صحيحة عبدالله بن سنان غير قابل للتخصيص أخذوا بالمرجحات بين الأخبار المتعارضة، ولكن حيث عرفت إمكان التخصيص فيها لوجوده في ركعتي الفجر فلاتكون معارضة بينهما، لأن معتبرة الفضل وردت في خصوص نافلة العشاء في السفر فهي متقدمة على صحيحة عبدالله بن سنان لأنها أخص بالنسبة إليها فتقدم عليها، و عليه فلاتسقط نافلة العشاء في السفر. ولكن بعد فالأحوط أن يأتي بهما إن شاء الإتيان بقصد الرجاء لئلاتحصل المخالفة مع المشهور، هذا مع ما في بعض الأخبار من اقتصار النافلة الباقية في الحضر و السفر في نافلة المغرب، كصحيحة حارث و خبر أعمش فإن ظاهره أن النوافل الأخرى تسقط.

قوله في ج ١، ص ٢٣٨، س ٥: «مثل صحيحة زرارة».

أقول: أي لايعارضها مثل صحيحة زرارة لأن صحيحة زرارة مطلقة بالنسبة إلى السفر و الحضر، بل القاعدة تقتضي أن تتقدم صحيحة عبدالله بن سنان على صحيحة زرارة لأن صحيحة عبدالله بن سنان بعد اختصاصها بالسفر أخص بالنسبة إلى صحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لو لا مخافة مخالفة المشهور».

أقول: احتمل أن المشهور حيث أخذوا برواية داود بن فرقد من باب الترجيح أو التخيير، فلايظهر من اختيارهم لرواية داود بن فرقد أنهم أعرضوا عن الروايات الأخرى، و عليه فالأخذ بساير الروايات ترجيحا أو تخييرا لامانع منه إلا مخالفة المشهور، ولكن لابأس بمخالفة الإجماع فضلا عن المشهور فيما إذا أحرز مدركهم أو احتمل، إذ لايكشف عن شيء غير ما بأيدينا.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٢: «لايمكن الأخذ بظاهر الأخبار».

أقول: الصحيح يمكن الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٤٠، س ٣: «ترجيحا أو تخييرا».

أقول: بعد ما عرفت من كون الروايات متعارضة.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٥: «لكن الوقت غير صالح».

أقول: وفيه أنه قوله بلادليل بعد سقوط اعتبار الترتيب.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٧: «إلا صلوح الوقت».

أقول: وعليه فالمعارضة بين هذه الأخبار و خبر دواد بن فرقد ثابتة، و لو لا مخالفة المشهور يمكن الأخذ بظاهر الأخبار الدالة على الاشتراك ترجيحا أو تخييرا كما مر في الظهر و العصر، و قد عرفت عدم البأس في تلك المخالفة لمعلومية مدركهم أو احتماله.

قوله في ج ١، ص ٢٤١، س ١٨: «صراحة الأخبار المذكورة».

أقول: ولايخفى عليك أن الاقتصار على الأخبار الدالة على الاشتراك لاوجه له، إذ خبر داود بن فرقد أيضا صريح في عدم اعتبار مضي قدم أو قدمين أو ذراع أو غيرها في دخول وقت الظهر، و في عدم اعتبار ذهاب الحمرة في دخول العشاء فجميع الأخبار دالة على ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ١٠: «إذا اعترض الفجر».

أقول: ظاهره هو الاعتراض واقعا و لو لم يتبين لمانع كالقمر أو الغيم، كما أن قوله «وقت الغداة ما بين طلوع الفجر إلى أن تطلع الشمس» ظاهر في أن الموضوع واقع الفجر و نفسه لاتبينه، و لادليل على رفع اليد عن ظاهر هذه الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٢، س ٢١: «فالنور الأول موجود».

أقول: فلايكون تقديريا فهو موجود وضوء القمر كالغيم بحيث لو أمكن لنا إزالة القمر لرأينا الخيط الأبيض كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١: «ثم نقول الحكم معلق».

أقول: فالأدلة معلقة على واقع الفجر لاتبينه، ثم إن المراد من واقع الفجر هو حدوث البياض المعترض في المناطق التي كانت الليلة في الظلماء، و أما في المناطق التي ليست ليلتهم في الظلماء فالمراد من الفجر هو ازدياد البياض المعترض كما قيل يكون كذلك في بعض الفصول في لندن، ثم يؤيد مدخليته واقع الفجر بساير الأوقات من الظهر و المغرب فإن المدخلية لواقعهما فكذلك الفجر.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ١٨: «لأنه من المعلوم».

أقول: فحرمة الأكل و الشرب و وجوب الصلاة مع عدم ظهور الفجر و تبينه بالحس يكشف أن التبين طريق و ليس بموضوع بل الموضوع هو طلوع الفجر واقعا، و أيضا قوله عليه السلام «فلاتصل في سفر و لاحضر حتى تبينه» مستدلا بالآية الكريمة مع فرض الغيم أو القمر مع أنه لايرى الفجر مع الغيم يشهد أن المراد من التبين هو العلم، فإذا كان كذلك في الغيم فكذلك في القمر إذ هو جواب عن السؤال عنهما.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «فتأمل».

أقول: و لعله إشارة إلى أن الرواية ليست في مقام بيان أن الموضوع واقع الطلوع أو تبينه بل في مقام آثار الفجر الصادق و الكاذب.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «ثم على تقدير الاجمال».

أقول: أي الاجمال في الآية المباركة و خبر علي بن مهزيار.

قوله في ج ١، ص ٢٤٣، س ٢٣: «لاوجه لرفع اليد عما يظهر».

أقول: ومع عدم رفع اليد عما يظهر في موضوعية نفس طلوع الفجر كنفس الزوال فلامجال لاستصحاب بقاء الليل، إذ مع العلم بطلوع الفجر لامورد لليل كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٤، س ٣: «صراحة الأخبار في جواز التأخير».

أقول: كموثقة عمار في صلاة الغداة وصحيحة عبيد بن زرارة في صلوة العشاء.

قوله في ج ١، ص ٢٤٥، س ١٠: «فلامانع من الأخذ».

أقول: ولايخفى ضعف الخبر، هذا مضافا إلى أن مجرد ذكر السحر في خصوص نافلة الليل لايدل على أن الرواية في مقام البيان على أن السحر لايكون وقت نافلة الليل بل لعله وقت فضيلتها، و عليه فالمتيقن من وقت نافلة الظهر و العصر هو ما ذكر في المتن، نعم يمكن التمسك بالاستصحاب بناء على جريانه في الشبهات الحكمية كما هو الظاهر و عليه فيمتد وقت نافلة الظهر و العصر بامتداد وقتهما اللهم، إلا أن يتمسك بقوله في موثقة عمار عن أبي عبدالله عليه السلام أنه قال «للرجل أن يصلي الزوال ما بين زوال الشمس إلى أن يمضي قدمان» إلى أخرها، ولكن يمكن أن يقال إن التحديد المذكور لبيان الفضيلة، بل يدل على محبوبية نافلة الزوال بعد فريضة الظهر في الجملة حيث قال «و لم يصل الزوال (أي نافلة الزوال) إلا بعد ذلك» و حيث قال «و للرجل أن يصلي نوافل الأولى (أي الظهر) ما بين الأولى إلى أن تمضي أربعة أقدام» إلخ فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ٥: «على حرمة التطوع».

أقول: وسيأتي ما ينفع في المقام في ص ٣٥٢.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١١: «فلم يعلم أن التنفل».

أقول: وفيه أن ظاهر كلام الراوي أنه فهم أن الإمام تنفل بأربع ركعات هي نافلة المغرب و لذا لم يقيد ذلك بنافلة أخرى من النوافل ولكن بعد لميعلم أن التنفل بنوافل المغرب بعد ذهاب الحمرة المغربية أم قبله، اللهم إلا أن يقال إن المسافة من العرفات إلى المزدلفة توجب ذهاب الحمرة المغربية.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٤: «بعض الأخبار».

أقول: لعل مراده منه هو خبر الأعمـش و قد عرفت ضعف الخبر سندا و دلالة.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٥: «و هو محل نظر».

أقول: و قد مر أن الظاهر جريانه في الشبهات الحكمية كما قرر في محله، و عليه فيمتد وقت نافلة المغرب بامتداد صلاة المغرب أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٤٦، س ١٦: «بإطلاق الأدلة».

أقول: لم أجد اطلاقا تاما سالما عن الخدشة و الإشكال، فالمسألة محتاجة إلى التتبع الزائد، نعم يكفي الإستصحاب للامتداد أو كما مر في ساير النوافل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٢: «يمكن الاستدلال له».

أقول: كما يمكن الاستدلال بموثقة زرارة الآتية و معه لايحرز استناد المشهور إلى مرسلة الصدوق كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٤٧، س ٦: «فيمكن الاستدلال عليه».

أقول: وفيه أنه لايستفاد منها عدم كونهما قبل صلاة الليل مطلوبين، لأنه فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و لعله وقت فضيلته لاوقت الشفع و الوتر، كما مر ذلك في الاستدلال بفعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في وقت صلاة الليل بصحيحة فضيل.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١: «فيدل عليه مرسلة».

أقول: إن أحرز استناد المشهور إلى المرسلة فهو، و إلا فالاستصحاب يكفي للامتداد مادام بقي وقت صلاة الغداة بناء على جريانه في الشبهات الحكمية، و المسألة محتاجة إلى تتبع زائد.

قوله في ج ١، ص ٢٤٨، س ١٢: «فهو علامة لأهل العراق».

أقول: و لعلها تقريبية لأن بالميل المذكور يعلم أن الزوال كان متحققا، اللهم إلا أن يقال بأن بين الزوال و الميل المذكور لايفصل زمان معتدبه.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٣: «و سقط القرص».

أقول: و منه يظهر أن ذهاب الحمرة المشرقية مما يعرف به سقوط القرص بالكشف الإاني.

قوله في ج ١، ص ٢٤٩، س ١٧: «فكتب إلي أرى لك أن تنتظر».

أقول: لعله قال ذلك من باب الاحتياط للسائل حتى لايفطر قبل سقوط القرص و الا فالمعيار هو سقوط القرص.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١١: «ذهاب الحمرة علامة المغرب».

أقول: أي علامة المغرب تعبدا فكان سقوط القرص مقيدا بما إذا أحرز بهذا الطريق.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ١٩: «من جهة احتمال».

أقول: و قد مر احتمال أن يكون الأمر بالحفظ لئلا يقع صلاته قبل الغروب.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢٠: «لاأقل من الاجمال».

أقول: أي و مع الاجمال لا وجه لرفع اليد عن الروايات الدالة على جواز الصلوة بغيبوبة الشمس، و قد عرفت إجمال الروايتين الاخيرتين التين استدل بهما على اشتراط ذهاب الحمرة المشرقية.

قوله في ج ١، ص ٢٥٠، س ٢١: «مخالفة المشهور مشكلة».

أقول: وفيه أن مدرك المشهور محتمل أن يكون هذين الروايتين اللتين عرفت عدم تمامية دلالتهما، و معه لا إشكال في عدم حجية الشهرة.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «أو الأفضلية».

أقول: فالجمع يقضي بحمل ما دل على أن وقت العشاء بعد الحمرة على الأفضلية، و هذا أنسب من تعبير الكراهية كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٦: «قد أشرنا إليه سابقا».

أقول: في ص ٢٤١ و ٢٤٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥١، س ٨: «عدم الجواز في غيرهما».

أقول: عدى المريض و من يكون كالشاب و المسافر فانه يمكن إلقاء الخصوصية في الشاب و المسافر، هذا مضافا إلى تعليل الجواز في الشاب بكثرة النوم و إلى إطلاق صحيحة محمد بن مسلم الآتية، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۱، س ۱۹: «فيدل عليها».

أقول: يمكن الخدشة في دلالتها بأن غاية ما يدل هو أحبية قضاء الوتر من فعله أول الليل، فلايدل على أفضلية قضاء ثمان ركعات هي صلاة الليل، فللمسافر أو الشاب أن يأتي في أول الليل ثمان ركعات و يقضي الوتر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ٥: «يصلي الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ۷: «بالاولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ۷: «و لم يصل الزوال».

أقول: أي نافلة الظهر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ۸: «من نوافل الأولى».

أقول: أي الظهر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ۸: «ما بين الاولى».

أقول: أي بعد إيتان فريضة الظهر.

قوله في ج ۱، ص ۲۵۲، س ۹: «فلا يصلى النوافل».

أقول: لايدل ذلك على عدم محبوبية النافلة مطلقا، بل يدل على عدم فضيلتها قبل الإتيان بالعصر كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٤: «أما الحكم الثاني».

أقول: و قد مر ما ينفع في المقام في ص ٢۴۶.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ١٧: «سيجيء الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٢٥٧ و حاصله منع دلالة الأخبار على عدم جواز التطوع في وقت الفريضة، بل المراد هو الاهتمام بشأن الفريضة و عدم تأخيرها عن وقت فضيلتها بواسطة النافلة، ثم تأمل فيه فكيف كان فإن ثبت المنع فهو و إلا فيمكن التمسك بالاستصحاب كما مر.

قوله في ج ١، ص ٢٥٢، س ٢١: «فيستفاد مما ورد».

أقول: يمكن المناقشة في الدلالة بأن إثبات أفضلية آخر الليل لايدل على عدم بقاء وقتها بعد مضي الليل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٧: «و ربما يتمسك».

أقول: و يمكن التمسك في الجملة بصحيحة عمر بن يزيد و صحيحة سليمان بن خالد، فانهما تدلان على عدم مشروعية نافلة الليل بعد الفجر فيما إذا تعمد في التأخير و كان عادته ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ٨: «لايستفاد منها عدم الجواز».

أقول: لاحتمال أن يكون المقصود من التوقيت هو بيان حد الفضيلة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٣، س ١٦: «مخصصة لها في موردها».

أقول: و هو فيما إذا لم يكن ذلك عادة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١: «لوجود المقتضي».

أقول: و الأولى هو الاستدلال بـإلقاء الخصوصية، و أما قاعدة المقتضى و عدم المانع فهي لاتخلو عن كلام، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٥: «منها صحيحة زرارة».

أقول: ولايخفى أنها معارضة بما دل على جواز الإتيان بر كعتي الفجر بعده، و قد مر استثناء ذلك عن الماتن و شرحه عن الشارح ﷺ و سيأتي الكلام فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٨: «لو كان عليك».

أقول: ظاهر هذه المقايسة أن ركعتي الفجر بالفجر تكونان قضاء، و لذا تعارض هذه الرواية مع ما دل على جواز الإتيان أداء بر كعتي الفجر بعده.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ١١: «ولايتطوع بر كعة».

أقول: ولايخفى دلالتها على المنع عن التطوع في ما إذا كان عليه القضاء، و لاربط لها بالمقام من التطوع في وقت الفريضة، و حمل القضاء على الأداء بعيد بقرينة سؤال السائل.

قوله في ج ١، ص ٢٥٤، س ٢١: «الظاهر هو الوقت الذي أمر».

أقول: لعله لقوله «فإذا دخل وقت الفريضة» في خبر زرراة و قوله «إذا حضرت المكتوبة» في خبر زياد.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٨: «لو لم يرجع إليها».

أقول: وسيأتي في ص ٢٥٧ تقوية ذلك.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «بل مطلق وقت الأداء».

أقول: فيخرج مورد التقديم عن المقام، فإن المقام هو ما إذا كان بقي وقت الفريضة و أراد تقديم النافلة على الفريضة في وقتها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٥، س ٢٣: «فالظاهر أن هذا».

أقول: و الاستظهار في محله، ولكن هنا خدشة أخرى و هي أن الرواية بلحاظ قوله صلى الله عليه وآله وسلم «إذا حضرت وقت صلاة مكتوبة فلاصلاة نافلة»[1] الذي قَبِله الحكم بن عتيبة تقية، و عليه فلادليل على المنع، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ١١: «الظاهر أن المراد».

أقول: فيه تأمل و إن كان هو الظاهر في حسنة محمد بن مسلم الآتية، و لعل وجه الاستظهار هو قوله في ذيل الرواية من أن «الفضل إذا صلى الإنسان وحده إلخ».

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢١: «و لايخفى ما فيه».

أقول: لعله أراد بما فيه أن التقييد بشيئ لايعد حكومة و إلا فكل مقيد بالنسبة إلى مطلقه يكون حاكما، بل الحاكم هو الذي يخرج بعض الأفراد الحقيقية عن

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب المواقيت، الباب ٦١، الحديث ٦.

حكمها بلسان نفي الحقيقة أو يدرج ما ليس من أفراد الحقيقية فيها بلسان أنه منها، كما مر عن الشارحﷺ في ص ٢٥٠.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «يكون الإقامة معرفه».

أقول: أي معرف الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٥٦، س ٢٢: «فالوقت الذي يشتغل».

أقول: ولايخفى أن ظاهر قوله «المقيم الذي يصلي معه» في الرواية ظاهر في إمام الجماعة، فالمراد من الوقت هو وقت إقامة الجماعة، فالمنهي هو هذا الوقت و أما فيما عداه فلامنع فيجوز التطوع فيه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٤: «يخصصها في بعض الصور».

أقول: كالتطوع بالنوافل المرتبة في ما إذا لم يخف فوت فضيلة الفريضة، أو التطوع في غير الوقت الذي يشتغل المصلون بالفريضة، أو في غير وقت إقامة الجماعة على ما استظهرناه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٥: «إن لم يتم».

أقول: هذا مضافا إلى ما مر من شواهد التقية في عموم المنع.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٨: «فليتأمل».

أقول: و سيجيء رفع اليد عن التأمل في آخر العبارة في مسألة جواز التطوع لمن عليه قضاء الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «لكن الظاهر تقدم التخصيص».

أقول: و لعل وجه الاستظهار هو أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة و بين التصرف في الهيئة يقدم الأول، و إلا فلامجال للتخصيص و التقييد كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٠: «فغير قابلة للحمل».

أقول: فلعل وجهه هو المقايسة التي تكون في ذيلها.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٢: «ينتهي الأمر إلى التخيير».

أقول: أي التخيير في مورد الرواية من ركعتي الفجر بالنسبة إلى جواز تأخيرهما و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٤: «ورد الدليل على عدم الجواز».

أقول: كصحيحة زرارة الثانية الماضية في ص ٢٥٤.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ١٦: «نأخذ بمقتضى التعليل».

أقول: فإذا جاز التطوع ـ الذي مضى وقته قبل الفريضة التي مضت وقتها ـ جاز التطوع الذي لم يمض وقته بطريق أولى.

قوله في ج ١، ص ٢٥٧، س ٢١: «و لسان هذه الصحيحة».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ۱، ص ۲٥۸، س ۷: «لأنها تغرب بين قرني الشيطان».

أقول: ولعل التعليل المذكور كناية عن كون الشمس عند طلوعها و غروبها في مظان شرك المشركين و تألههم بها، فالمسلمون ينبغي أن يجتنبوا عن العبادة في هذه الأحوال حتى لايشبهوابهم في تأله الشمس و عبادتها، و كيف كان فهذا التعليل شاهد الكراهة.

قوله في ج ۱، ص ۲٥۸، س ۱۸: «بل ظاهره الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن توهم الحظر حيث كان قويا اقتضى الحال أن يعبر عن جوازه بمثل ذلك، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲٥۸، س ۱۸: «على التقية».

أقول: كما يشهد له قوله عليه السلام «فلان كان كما يقول الناس إلخ».

قوله في ج ۱، ص ۲٥۹، س ٤: «و يمكن أن تكون».

أقول: هذا مضافا إلى عدم المنافاة بين قوله «ما بين طلوع الشمس إلى غروبها» مع قوله «و إنما يكره الصلاة عند طلوع الشمس و عند غروبها»، إذ المستفاد من الجملة الثانية هو كراهة الصلوة في البينونة و أما الأطراف فهي خارجة عن مدلولها، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۲٥۹، س ۷: «كانت عموما من وجه».

أقول: فلأن ما دل على كراهة الصلاة عند المذكورات أعم من ذات السبب، كما أن ما دل على مشروعية ذات السبب أعم من الأوقات المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٢٥٩، س ٨: «لايخفى إمكان الجمع».

أقول: و لعله إشارة إلى مثل ما مر آنفا من إمكان أن تكون الأخبار في مقام رفع توهم الحظر فلاتنافي المرجوحية، فكذلك في المقام نقول لامنافاة بين أصل المشروعية و المرجوحية، نعم لو كان السبب نذرا فهو ينافي المرجوحية.

قوله في ج ١، ص ٢٦٠، س ٣: «لكنه».

أقول: يمكن أن يقال إن اللازم هو صدق قوله عليه السلام «و أنت ترى إنك في وقت إلخ» فإذا كان هذا صادقا على الظان و لو لم يكن ظنا معتبرا شرعا تشمله الرواية، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٤: «لاتظهر ثمرة».

أقول: وعليه فكيف يحرز عمل الأصحاب بالأحاديث المذكورة مع احتمال استنادهم إلى أخبار تدل على كفاية الجهة.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ١٦: «ليس بالدقة استقبالا».

أقول: أي بالدقة العقلية.

قوله في ج ١، ص ٢٦١، س ٢١: «فلايتحقق مع زيادة البعد الاستقبال الدقي».

أقول: وفيه أن الاستقبال بالنسبة إلى الكعبة و ما فوقها أمر واقعي و لايتوقف على كون الكعبة مرئية، فمن توجه إلى سمت فيه الكعبة صدق الاستقبال الحقيقي العرفي نحو الكعبة و لو لم تكن مرئية.

قوله في ج ۱، ص ۲٦۲، س ۱: «و هذا المعنى التقديري».

أقول: و قد عرفت أن الاستقبال ليس تقديرا بل هو أمر واقعي فعلي.

قوله في ج ۱، ص ۲٦۲، س ۱: «كيف يحكم العرف».

أقول: وفيه أن مفهوم التوجه نحو الكعبة كما ورد في خبر الاحتجاج أو الاستقبال مما أمر به، و هو يصدق عند الكعبة بمقابلتها و في ساير البلدان بمسامتها، و عليه فالمقابلة ليست لازما لاينفك عن مفهوم التوجه نحو الكعبة حتى لايصدق فيما بعد عنها حقيقة لما يشاهدون أن مساحة معينة لاتقابل حقيقة مع مساحة زائدة عليها، بل المقابلة من محققات هذا المفهوم في الجملة، كما أن القيام عند ورود انسان عالي المقام يكون من محققات التعظيم في الجملة و لايكون لازما لاينفك، و لذا إذا لم يتمكن عن القيام و جلس عند ورود الإنسان المذكور صدق التعظيم، فالاختلاف في المحققات بحسب الموارد و البلاد لاتضر في صدق المفاهيم التي أمر بها، فالأقوى هو ما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ۱، ص ۲٦۲، س ۱٦: «فيه نظر».

أقول: يمكن أن يقال إن هذه الأخبار منصرفة عمن تمكن من تحصيل العلم بالجهة الواقعية فمن تمكن بالفعل لاتشمله، و أما من لم يتمكن فهو مشمول لهذه الأخبار، فإذا تمكن خرج عنها، فالتوسعة المذكورة بالنسبة إلى العاجز عن تحصيل العلم، و إنما قلنا إن هذه توسعة للاكتفاء فيها بالتقريب في السمت.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ١٧: «فكيف كان».

أقول: ربما يكتفي المصلون بالظن لعدم العلم و عدم الخبرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «لموضوع خاص».

أقول: و هو العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢١: «فلعله يتوجه عليه».

أقول: وفيه أن السؤال و إن كان عن القبلة ولكنه لعدم تمكنه من تحصيل العلم بها في الأمكنة المختلفة اكتفى الإمامعليه السلام بالتقريب و ذكر له أمارة لقربيته.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٣: «الذي يظهر منها».

أقول: بل الظاهر منه هو الاكتفاء بالسمت التقريبي و الاستقبال التقريبي.

قوله في ج ١، ص ٢٦٢، س ٢٤: «و إن لم يصدق الاستقبال».

أقول: و فيه أن صدق الاستقبال في البعيد بالمسامة، فمفهوم التوجه إلى سمت الكعبه و جانبها عين مفهوم الاستقبال إليها من البعيد و لافرق بينهما كما هو الظاهر من الكلمات.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١: «الظاهر صدق هذا المعنى».

أقول: وفيه منع، إذ مع الانحراف عن جهة شيء لايصدق على توجهه التوجه نحو الشيء، فاللازم هو عدم الانحراف عن جهته. و ما استشهد به من صدق التوجه إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه الشخص المذكور محل منع، فكما لايصدق الاستقبال كذلك لايصدق التوجه إليه حقيقة. و ذلك لما عرفت من أن

التوجه أو الاستقبال من القريب على نحو و من البعيد على نحو آخر، فمن القريب لزم في صدق التوجه الى شيء أو الاستقبال إليه من المقابله و التقابل، بخلاف البعيد فإنه يكفي فيه المسامتة في صدقهما من دون فرق بينهما. و بالجملة فعنوان التوجه إلى الكعبة لايصدق مع الإنحراف عن جهة القبلة و إن كان يسيرا، فهذا العنوان أخص مما يكتفي به في أخبار الجدى، و لذا قلنا بدلالة أخبار الجدى على التوسعة في حق العاجز عن تحصيل العلم.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ٩: «محل تأمل».

أقول: لاوجه للتأمل بعد ما عرفت من منع صدق التوجه إلى شخص بمجرد التوجه إلى سمت جلس فيه بدون التوجه إلى نفس الشخص بل مع إنحرافه عنه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١٠: «و على هذا فلايرد».

أقول: ولايخفى عليك أن الاستطالة عند الكعبة بحيث لايصدق الاستقبال و التوجه إليها توجب البطلان، و أما إذا كانت الاستطالة في البعيد فلاتوجب البطلان، لصدق التوجه إلى الكعبة و الاستقبال بالمساحة، فلايتوقف الجواب عن النقض على ما أختاره من جواز الانحراف.

قوله في ج ١، ص ٢٦٣، س ١١: «و يؤيد ما ذكرنا».

أقول: يمكن أن يقال تحصيل العلم مما يقتضي القاعدة، إذ بعد العلم باشتراط الصلوة بالقبلة لزم تحصيل العلم بها إذا أمكن، و المفروض أن أخبار التوسعة منصرفة عن مثله فلاوجه للقول بجواز الاكتفاء بالتقريب حتى لمن تمكن من تحصيل العلم بها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «ما عرفت من كفاية الجهة».

أقول: وقد عرفت أن من تمكن من العلم بنفس الكعبة فعليه أن يتوجه إلى نفسها، و من لم يتمكن عنه ولكن تمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يتوجه إلى الجهة المذكورة، و من لم يتمكن عن العلم بجهة الكعبة فعليه أن يكتفي بالتقريبات المذكورة التي كانت أوسع من جهة الكعبة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٤، س ١٠: «و هذه العلائم».

أقول: فقوله «و الشمس عند الزوال محاذية لطرف الحاجب الأيمن مما يلي الانف» جهة تقريبية لمن كان قبلته متمايلة عن نقطة الجنوب إلى المغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٥، س ٧: «و الظن».

أقول: ثم إن المراد من الظن هو الظن الشخصي لا الظن النوعي و لا الظن الخاص، كما يدل عليه لفظ «التحري» الدال على طلب المصلي و كفاية ظنه، و لذلك ذهب استاذنا إلى كفاية الظن الشخصي فيما إذا لم يمكن تحصيل العلم و لاحاجة إلى الظن النوعي أو الظن الخاص.

قوله في ج ١، ص ٢٦٦، س ١٩: «لزوم القضاء عند تبين الخلاف».

أقول: مع قطع النظر عن الأدلة الخاصة التي تدل على عدم القضاء لو تمت دلالتها في المقام أيضا كما هو الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٧: «الرجل يقوم في الصلاة».

أقول: و لايخفى شموله لمن علم بالقبلة أو ظن بها و لو لم يكن ظنا معتبرا، و أما شموله لمن لم يعلم و لم يظن بالقبلة بعد الفحص عنها فتوجه إلى سمت فصلى إليها ثم بان الخلاف ففيه تأمل لاحتمال الإنصراف، اللهم إلا أن يقال إن الانصراف بدوي و لاوجه لعدم شموله بعد ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ١٤: «وجوب الإعادة في الوقت».

أقول: و الأولى أن يقول في الوقت دون خارجه.

قوله في ج ١، ص ٢٦٧، س ٢١: «تكون حاكمة على هذه».

أقول: فيكون مورد هذه الأخبار هو ما إذا كان الانحراف عن القبلة زائدا عن ما بين المشرق و المغرب، فالانحراف إلى ما دونه خارج عن مدلول هذه الأخبار، فلاإعادة فيه لا في الوقت و لا في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢: «و فيه إشكال».

أقول: أي و في الإستشهاد المذكور.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٥: «و على ما ذكر».

أقول: أي و على ما ذكر من الإستشهاد بصحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٩: «فإن كانت الأخبار».

أقول: لعل المراد أنه إذا اتضح أن المراد من غير القبلة في غير هذه الصحيحة هو غير الجهة التي يتوجه إليها حال الالتفات، فإن كانت الأخبار الدالة على الإعادة في الوقت ظاهرة في بطلان الصلاة يقع التعارض بينهما و بين هذه الصحيحة الدالة على عدم الإعادة في صورة عدم الاستدبار أو عدم الانحراف إلى المشرق والمغرب.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ١٥: «أما عدم جواز إتيان».

أقول: أما الصلوة على الطائرة أو القطار مع إمكان مراعاة الأمور المذكورة في حال الاختيار فلامانع منه، و إلا فيختص بحال الاضطرار كما في الراحلة من دون فرق بين الراحلة و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٦٨، س ٢١: «النوافل في الأمصار».

أقول: يظهر منه أن الترخيص على الدابة في النافلة لايختص بحال المسافرة.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٨: «إذا فرض حيوانان».

أقول: ولايخفى أن محل كلام الحاج الشيخ؟ في الدرر هو ما إذا علم تفصيلا بوجود المذكى كما نقله الشارح لا ما إذا علم إجمالا، و ملاك الإشكال عنده ما ذكره الشارح.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١١: «الشبهة مصداقية».

أقول: بحسب أدلة أصالة عدم التذكية و هي أدلة الاستصحاب كقوله «لاتنقض اليقين بالشك».

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٢: «و فيه نظر».

أقول: و لايخفى عليك التفصيل و هو أن أصالة عدم التذكية ـ بناء على أن التذكية عبارة عن نفس الأفعال المخصوصة الواردة على المحل القابل ـ لاتجري بلاكلام في المثال المفروض، لأن موضوع الأصل هو الحيوان لا الجلد أو اللحم و المفروض أن الحيوان بين المعلومين معلوم التذكية و معلوم عدم التذكية فلاشك حتى يتحقق أركان الاستصحاب، فلايكون في البين حيوان يشك في تذكيته حتى يحكم بعدم تذكيته بالأصل. و أما الجلد المشكوك فهو لايكون موضوع التذكية حتى يجري فيه الأصل و إنما الموضوع هو الحيوان الذي أخذ منه و المفروض أنه لاشك في تذكيته. و كيف كان فلامجال للأصل إذا كان الحيوانان مذكى و غير مذكى بالقطع التفصيلي، نعم لو علم إجمالا بوجود المذكى و غير المذكى فلامانع من جريان أصالة عدم التذكية في أطراف المعلوم إجمالا، لأن جريان أصالة عدم التذكية في أطراف الشبهة لامانع منه ما لم يوجب مخالفة عملية كما في المقام. و مما ذكر يظهر أن هذا الأصل يجري و لايرفع الإشكال عن الجلود أو اللحوم الواردة من بلاد الكفار، إذ قلما يتفق أن يحصل العلم التفصيلي بوجود المذكى و غير المذكى من دون خلط بينهما، و كثيرا ما لايكون علم بوجود المذكى أو لايكون علم تفصيلي و إنما يكون علم إجمالي بوجود

المذكى، فراجع صلوة الحاج الشيخ ص ٣١ . و عليه فالإشكال في إطلاق أصالة عدم التذكية باق إذ لامجال لجريانها فيما إذا علم تفصيلا بوجود المذكى و غير المذكى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «لايوجب إرتفاع حكم المشكوك».

أقول: والأولى أن يقال لايرفع الشك عن الجزء المبان حتى يرتفع حكم المشكوك، إذ الشك موجود بالفعل في الجلد، نعم كان الجلد قبل الإبانة معلوم التذكية أو معلوم عدم التذكية ولكن بالفعل هو مشكوك.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٣: «ألا ترى أنه لو علمنا».

أقول: قال استاذنا الأراكي(مدظله العالي) حاصل النقض دعوى الملازمة بين الاستصحاب و ساير الأصول، فإذا كان الاستصحاب غير جار فقاعدة الطهارة أيضا غير جارية مع أنها جارية في المثال، و هو كما ترى إذ الاستصحاب في مجهولي التاريخ كالكرية و الملاقات غير جار و مع ذلك تجري قاعدة الطهارة و يحكم بطهارة الماء. هكذا قال استاذنا ولكن كلام الشارح في القياس المذكور ليس لإثبات الملازمة بل مراده أن مجرد احتمال الانطباق لايرفع موضوع الأصل.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٦: «فلامجرى لأصالة الطهارة و الحل».

أقول: و فيه أن الشك في قاعدة الاستصحاب مقيد بما إذا كان هو ناقضا، و لذا إذا علم بعدالة زيد في السبت ثم علم بفسقه في الأحد ثم شك في عدالته وفسقه في الاثنين فلامجال لاستصحاب عدالته لأن الناقض هو العلم لاالشك

بل يستصحب فسقه. هذا بخلاف الشك المأخوذ في قاعدة الطهارة فإنه مطلق، و في المقام مع وجود العلم بالتزكية لايكون الشك ناقضا و إنما الناقض هو العلم بالتذكية فالإشكال من جهة المغيا لا الغاية، هكذا قال استاذنا الأراكي(مدظله العالي). و لكنه محل نظر لأن الجزء المبان كان معلوم الحكم سابقا و أما بعد الإبانة فهو مشكوك، فناقض العلم بعدم التذكية فيه هو الشك بعد فعلية الشك فيه و عدم العلم بالتذكية فيه، و من المعلوم أن العلم بالمذكي تفصيلا لايوجب وجود العلم في الجزء المبان فعلا، فالجزء المبان بالنسبة إلى المذكى و إن كان هذا منه لا الكلي و الفرد ولكن المذكى معلوم تفصيلا و الجزء المبان مشكوك وجدانا كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ١٩: «كما قالوا مجرد العلم بالكبرى».

أقول: ولايخفى عليك أن التعبير بالكبرى و الصغرى مجرد تنظير و إلا فالمشكوك و المعلوم في المقام ليسا من هذا القبيل، بل من قبيل [هذا منه و] الجزء و الكل، و كيف كان لافرق في الحكم بعد تعدد العنوان، فإن المعلوم تفصيلا هو المذكى المعلوم بالذات و المشكوك هو الجزء الخارجي الذي هو يكون معلوما بالعرض.

قوله في ج ١، ص ٢٦٩، س ٢١: «و مقتضى ما ذكر عدم حجيتها».

أقول: إذ مورد البينة هو الجهل و مع احتمال انطباق المعلوم و حجية ذلك لاجهل بالنسبة إلى المشكوك حتى تشمله البينة. يمكن أن يقال إن حجية البينة لم

تكن مغياة بالعلم حتى يرد عليه ما أورد على الاستصحاب بل العلم هو غاية عقلا، اللهم إلا أن يقال إن قوله «بل انقضه بيقين آخر» أيضا حكم إرشاد عقلي، فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ١: «في التكليف المنجز».

أقول: أي في المكلف به المنجز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٢: «ثم إنه قد يقال».

أقول: حاصله أن لسان الأخبار في أن الأصل في المشكوك هو التذكية كأصالة الطهارة و أصالة الحلية متعارض و مع التعارض يؤخذ بالمرجح، و إلا فالحكم هو التخيير إن كان ذلك ثابتا في المتعارضين، و إلا فالحكم هو التساقط.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «بلزوم الاجتناب».

أقول: أي بلزوم الاجتناب عن استعماله في الصلاة و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٣: «من جهة الاستصحاب».

أقول: أي استصحاب عدم التذكية فيصير مصداقا للميتة التي نهى عنها.

قوله في ج ١، ص ٢٧٠، س ٥: «منها موثقة ابن بكير».

أقول: بناء على أن قوله «إذا علمت أنه ذكي» يدل باعتبار مفهومه على حكم الشك، ولكنه محل تأمل لأن صدر الرواية في مقام بيان اشتراط مأكول اللحم واقعا و ليس في مقام الحكم الظاهري، فالمراد من الذيل أيضا بيان اشتراط المذكى واقعا لا في مقام بيان الحكم الظاهري، فأخذ العلم من باب الطريقية.

ولكن الانصاف أن الذيل في مقام بيان الأمرين معا و لاينافي الصدر، فظهور المفهوم في الحكم الظاهري قوي، و يستفاد منه أن مقتضى الأصل هو الحكم بعدم التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۰، س ۷: «و بعض الأخبار».

أقول: بناء على عدم اختصاص الرواية بموردها بل المراد منه هو الشك في السببية للتذكية من أي جهة كانت، و هكذا الأخبار الدالة على اشتراط العلم باستناد القتل إلى الرمي و النهي عن الأكل مع الشك فيه.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۰، س ۱۱: «منها صحيحة الحلبي».

أقول: فيه منع لانصراف السوق إلى سوق المسلمين، فهو في مقام بيان أمارة السوق لاالحكم الظاهر في موضوع الشك.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۰، س ۱۲: «ومنها رواية علي بن بين أبي حمزة».

أقول: بإعتبار مفهوم قوله «ما علمت أنه ميتة فلاتصل فيه».

قوله في ج ۱، ص ۲۷۱، س ۲: «و لاينافي وجود غيرها».

أقول: أي الانصراف لاينافي وجود مورد غير الاشتراء من سوق المسلمين أو وجود مطروح في غير أرض المسلمين.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۱، س ۳: «لمنع الانصراف».

أقول: و أما التقييد بالسوق في سؤال السائل في صحيحة الحلبي فلايمنع عن إطلاقه، لترك الاستفصال عن كون السوق سوق المسلمين أم لا، ولكنه بعيد.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٤: «لازم ما ذكر عدم الاكتفاء».

أقول: في هذه الملازمة نظر، إذ لم يذكر في الموثقة عنوان السوق أو الطريق حتى يقال بأن المنصرف منهما هو سوق المسلمين أو طريق المسلمين، فلاوجه لدعوى الإنصراف في الموثقة.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٦: «أن ظاهر هذه الأخبار».

أقول: ربما يستظهر ذلك بأنه لامعنى لجهل الطريق، إذ لايصلح الطريق لأن يكون مغيا بالعلم الأعم من الطريق، اللهم إلا أن يقال إن المراد من العلم هو العلم الوجداني.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «من جهة عدم العلم».

أقول: لاوجه للاستظهار المذكور في خصوص أخبار الجواز و الحلية، فإن كان الاستظهار المذكور صحيحا فهو في الطرفين و إلا ففيهما أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٧: «فلاترفع المعارضة».

أقول: وعليه فإن كان ترجيح فهو و إلا فمقتِضى القاعده هو التخيير في الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ٩: «فيجب عليه الاحتياط».

أقول: من جهةعدم وجود أصل في فعل النفس عند الشك في كونه مع الشرائط و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١١: «بالأخبار المجوزة».

أقول: أي الدالة على التذكية عند الشك فيها.

قوله في ج ١، ص ٢٧١، س ١٢: «أو غيرهما».

أقول: و المراد منه هو التوفيق العرفي الذي أشار إليه صاحب كفاية الأصول ﰂ .

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٣: «يقع الإشكال و الذي».

أقول: أي الإشكال المذكورة في المشكوك تذكيته.

قوله في ج ١، ص ٢٧٢، س ٢١: «في الصورة الاولى».

أقول: أي صورة كون متعلق النهي هو الطبيعة السارية.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٢: «و فيه إشكال».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن مثل جواز الاغتسال و التوضأ بالماء المشكوك في إطلاقه و اضافته خارج بالإجماع عن إطلاق الحديث، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٣، س ١٤: «و مالاتتم به الصلاة».

أقول: وهل يشمل الحديث ما إذا اتصل جزء من أجزاء غير المأكول لحمه أو لصق بلباس المصلى أو بدنه أم لايشمل؟ و الأقرب الثاني لأن الظاهر من الظرفية هو كونه شيئا يستر المصلي و لو لم يكن مما تتم فيه الصلوة، و هذه الأجزاء الملاصقة ليست كذلك، فتأمل، و المسألة تحتاج إلى تتبع زائد. و لعل قوله في الصحيح «قلت أصلى في الثوب الذي يليه أي يلي الثوب الذي من الثعالب قال لا» يشعر بذلك، فتأمل و سيجيء شطر من الكلام في ص ٢٨١.

قوله في ج ١، ص ٢٧٤، س ١٩: «فيمكن تقييدها بهذه الرواية».

أقول: و تحمل على وبر الخز و عليه فيشكل الصلوة في جلد الخز.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١٠: «على ما لايجوز الصلاة فيه».

أقول: لعله هو الفنك.

قوله في ج ١، ص ٢٧٥، س ١١: «إلا أن يقال».

أقول: لكنه بعيد جدا ولكن قول ابن بكير من أن زرارة ضم غيرها من الأوبار إليها في السؤال حيث قال «سال زرارة أبا عبدالله عليه السلام عن الصلاة في الثعالب و الفنك و السنجاب و غيره من الوبر» يقرب ذلك كما لايخفى، فالأقرب هو الجواز كما في المتن، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٠: «أنه لايستفاد».

أقول: ولاأقل من الشك فلاترفع اليد عن العموم بشبهة المخصص.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ١٦: «لادليل بعمومه».

أقول: لعله لاختصاص الموضوع بالرجال كما هو صريح رواية إسماعيل بن سعد.

قوله في ج ١، ص ٢٧٦، س ٢٢: «فإن مقتضى الاستثناء».

أقول: لأن استثناء الإحرام الذي من العبادات يشهد على أن العبادات داخلة في المستثنى منه.

قوله في ج ١، ص ٢٧٧، س ٤: «و فيه نظر».

أقول: وفيه أن في التخصيص لايلزم أن يكون المخصص نصا بل يكفيه الظهور، ألاترى أنه إذا قيل أكرم العلماء ثم قيل لاتكرم النحويين منهم يقدم الخاص على العام مع أنه ظاهر في الحرمة، إذ صيغة النهي كصيغة الأمر ظاهرة في الحرمة.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۷، س ۱۱: «و هذه الرواية لعلها معمول بها».

أقول: وعلى ثبوت كون الرواية معمولا بها فيقدم على موثقة ابن بكير، لأنها أخص بالنسبة إليها، فلايجوز لها لبس الحرير و الديباج في الصلوة كالإحرام.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۸، س ١٦: «متوجه إلى الحرير الخالص».

أقول: بعد جمع المطلق مع المقيد.

قوله في ج ۱، ص ۲۷۹، س ۳: «و الحركات مقدمات».

أقول: يمكن الخدشة في مقدمية حركة الثوب المغصوب إذ حركة البدن من المقدمات و هي مقارنة مع حركة الثوب، فالحركة في الثوب من المقارنات لاالمقدمات و من المعلوم أن الحرمة من المقارنات لاتسري إلى حركة نفس البدن الا بالعرض و المجاز، و الحرمة العرضية لاتنافي القربة، فالأولى هو انكار مقدمية حركة الثوب، ولايقاس الصلاة في الثوب المغصوب بالصلاة في المكان المغصوب فلاتغفل عن الخلط بين المقامين.

قوله في ج ۱، ص ۲۸۰، س ۱: «وفيه نظر».

أقول: ولايخفى عليك أن اللازم في صحة العبادة هو الأمران: أحدهما هو الحسن الفعلي و ثانيهما هو الحسن الفاعلي، و كلاهما في صلوة المعذور و هو الجاهل بالغصب موجودان، لأن ما أتى به صلاة و لها مصلحة الصلاتية و إن كان فيها أيضا مفسدة الغصبية و التصرف في مال الغير، و هذه المصلحة لاتنقضي بغلبة جانب النهي بل هي أمر ثابت، غاية الأمر عدم صحة الصلاة للعالم المتوجه إلى

النهي، لأن ما أتى به العالم مبعد و المبعد لايصلح للتقرب، و أما الجاهل المعذور فلا نهي له و ما أتى به صلاة و لها مصلحة، و المبغوضية الذاتية لاتصير فعلية في حق الجاهل المعذور فلاتمنع عن التقرب بحيثية الصلاتية، و المفروض أن الفاعل ليس له سوء اختيار بل له حسن اختيار فلاوجه لعدم صحة عبادته.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٩: «هو لزوم اجتماع المحبوبية و المبغوضية».

أقول: يمكن أن يقال لايجتمع المحبوبية الفعلية مع المبغوضية الفعلية، و أما المحبوبية الفعلية في حق الجاهل المعذور و المبغوضية الذاتية فيمكن اجتماعهما كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ١٠: «و لو صح ما ذكر».

أقول: وفيه ما لايخفى، فإن المبغوضية الفعلية المتحدة مع الصلاة مانعة عن التقرب بها، و الترتب على فرض صحته لاينفع في مثل المقام الذي عرفت اتحاد المبغوضية الفعلية مع الصلاة، و هذا هو ملاك الفرق بين الجاهل و العالم.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢١: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى أنه لاوجه لرفع اليد عن ظهور النهي في الحرمة مع التزام القدماء به.

قوله في ج ١، ص ٢٨٠، س ٢٢: «ما عدى العمامة».

أقول: ولايخفى عليك أن الظاهر من المروي في الكافي هو استثناء الكساء أيضا.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ٦: «و مفهوم التعليل».

أقول: وفي العبارة تعقيد، و لعل المراد أن المفهوم من قوله «لاتصل في القلنسوة السوداء فإنها لباس أهل النار» أن لباس أهل النار لاتصلي فيه، فهذا المفهوم لايدل على المطلوب و هو كراهة الثياب السود إلا بضميمة ما ورد من أن الثياب السود لباس أهل النار، و لذا ضم هذه بقوله «بانضمام ما يظهر منه إلخ»، و يؤيد الكراهة أيضا تعليق الحكم بوصف السوداء.

قوله في ج ١، ص ٢٨١، س ١٩: «الكراهة محكمة».

أقول: لعل هنا تصحيف و الأصل حاكية عنه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٢: «وفيه أيضا إطلاق».

أقول: أي إطلاق من جهة الحرمة ولكن عمل الأصحاب على الكراهية.

قوله في ج ١، ص ٢٨٤، س ٧: «و يدل على الجواز».

أقول: حيث كان مفهوم الرواية عدم الجواز فيما إذا كانت غير مأمونة أقام الدليل على الجواز حتى يحمل النهي على الكراهة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٤: «و حملت على حال الصلاة».

أقول: كما أن وجه حمله على الكراهةعمل الأصحاب به على وجه الكراهية، هذا مضافا إلى ما ربما يقال من أن «لايصلح» لايكون ظاهرا في الحرمة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٥، س ٨: «فربما يستفاد منها الكراهة».

أقول: مراده‌ﷺ هو استفادة كراهة التنقب للمراة بقرينة كراهة اللثام للرجل جمعا بين هذه الرواية و بين صحيحة محمد بن مسلم الخ، و فيه تأمل، لأن النهي عن لثام الرجل في حال الصلاة دون تنقب المرأة حال الصلاة، فلاوجه للقياس مع اختلافهما في كثير من الأحكام.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ٦: «من جهة عدم اعتبار الكثافة».

أقول: أي من جهة عدم اعتبار الكثافة في غير ما يستر العورة و مع ذلك اعتبر الكثافة في جميع ما يستر البدن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٠: «لو كان هذا النحو».

أقول: أي ما يستر العورة فقط.

قوله في ج ١، ص ٢٨٦، س ١٦: «لقوله تعالى».

أقول: ولايخفى عليك أن الآية الكريمة تدل على اتخاذ الزينة عند كل مسجد، و التزين بحسب الأزمان و الأمكنة مختلف، و لاوجه لحصره في التزين المتعارف عند عرب ذلك اليوم، و عليه فإطلاق الحكم باستحباب ستر جميع البدن حتى الرأس محل تأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٨٧، س ١٦: «إخراج مقدار لايستر».

أقول: أي إخراج مقدار عن وجوب الستر كالذقن.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢: «لما دل على اعتبار».

أقول: خصوصا ما دل على أن أدنى ما يستربه المرئة درع و ملحفة.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٥: «كيفية صلاة العاري».

أقول: و قد مر بعض الكلام فيما إذا لم يتمكن من تطهير ثوبه، فراجع ص٢٢٣.

قوله في ج ١، ص ٢٨٩، س ٢٢: «الجمع بالتخيير».

أقول: ولكن بعد الأخذ بأيهما لزم تقييد المأخوذ بالمفصل، و قد صرح الشارح﷯ في ص ١٠٢ بذلك فراجع.

قوله في ج ١، ص ٢٩٠، س ٦: «فالكلام فيهما الكلام في الصلاة».

أقول: مع تفاوت في الجملة التي أشرنا إليها.

قوله في ج ١، ص ٢٩١، س ٢: «الأظهر القول بالجواز جمعا بين الأخبار».

أقول: من دون فرق بين التاخر و بين الجانب.

قوله في ج ١، ص ٢٩٢، س ١٤: «و لعل المراد منها».

أقول: هذا الحمل بعيد ولكن لابد منه بعد كون الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ١، ص ٢٩٤، س ١٠: «و قد يجمع».

أقول: ولايخفى عليك أن الصلاة في المسجد تنافي السرية في أداء النافلة عادة، و مع المنافاة المذكورة كان بين الطائفتين من الأخبار تباين و تعارض، و القاعدة تقتضي التخيير في الأخذ.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ١: «تساوي الاحتمالين».

أقول: أي احتمال التقييد و احتمال التصرف في الهيئة و حملها على الكراهة، ولكن عرفت أن الأمر إذا دار بين التصرف في المادة و التصرف في الهيئة كان التصرف في المادة مقدما، و إلا فلامجال للتخصيص و التقييد، و قد صرح الشارح ﷺ في ص ٢٥٧ بأن الظاهر هو تقدم التخصيص فراجع، و عليه فلاوجه لدعوى تساوي الاحتمالين، اللهم إلا أن يحمل على الكراهة بسبب عدم الفتوى بالحرمة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٣: «فإنه لو حمل الأخبار».

أقول: أي لو حمل بتقييد الأخبار المجوزة بصورة التباعد.

قوله في ج ١، ص ٢٩٦، س ٦: «في الموثقة».

أقول: أي الموثقة الدالة على النهي عن اتخاذ صورة القبر قبلة بالاستثناء.

قوله في ج ١، ص ٢٩٧، س ٣: «و يشهد لما ذكر».

أقول: بناء على بُعد تقييد ما دل على جواز الصلوة في كل مكان بموثقة عمار بَعد كون ما دل على جواز الصلوة في كل مكان وارداً في مقام البيان، و الا فالنسبة بين موثقة عمار و ذلك هو العموم و الخصوص و مقتضى القاعدة تقديم موثقة عمار عليه.

قوله في ج ١، ص ٢٩٩، س ٢: «فلم يعرف مأخذه».

أقول: بل روي في كتب العامة أن رسول الله ﷺ يصلي و كانت بين يديه عائشة.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ٧: «و فيه تأمل».

أقول: لاوجه معتدا به للتأمل بعد عموم التعليل في أدلة الاستصحاب.

قوله في ج ١، ص ٣٠٠، س ١٩: «و لا داعى».

أقول: ولايخفى أن صحيحة هشام بن الحكم في مقام البيان و معذلك لم يستثن فيه إلا المأكول و الملبوس، و لعله شاهد على عدم اعتبار قيد زائد عليه، فالثمرة الغير المأكولة يجوز السجود عليها، لايقال إن صحيحة زرارة أيضا في مقام البيان لأنا نقول أن زرارة سئل عن السجدة على القير فقط و تفضل الإمام بذكر أشياء آخر، بخلاف هشام بن الحكم فانه سئل عما يجوز، و عما لايجوز فالظاهر هو الأوسط من الاحتمالات المذكورة التي نقلها الشارح‌ﷺ.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢: «و فيه تأمل».

أقول: لاوجه له بعد كون الاستثناء في رواية أخرى غير رواية هشام بن الحكم، فالاستثناء بمنزلة التقييد بالنسبة إلى صحيحة هشام بن الحكم، فقياس المقام بالمثال الأول لاوجه له كما لاوجه لقياسه بالمثال الثاني أيضا لانفصال القيد كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «عطف الملبوس».

أقول: كما في صحيحة هشام بن الحكم.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٠: «اشتراكهما في العلة».

أقول: كما فيما رواه الصدوق في العلل.

قوله في ج ١، ص ٣٠١، س ٢٢: «لايمكن بين ما دل على استثنائهما».

أقول: لعل أراد منه صحيحة زرارة حيث منع فيه عن السجدة على الثوب الكرسف و عن السجدة على شيء من الرياش و شيء من ثمار الأرض، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ٤: «هذا الجمع أقرب مما ذكر».

أقول: ولكن بعد لايخلو عن المناقشة، و هي أن عطف القطن و الكتان على المأكول كما في خبر الأعمش ينافي الحمل على الكراهة. اللهم إلا أن يقال لا اعتبار بهذا الخبر بعد ضعف سنده، هذا مضافا إلى أن أخبار الجواز لاتقاوم مع أخبار المنع عن السجود على القطن و الكتان إلا أن يقال إن أخبار المنع أيضا كذلك، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٠٢، س ١٤: «ليس من موارد القاعدة».

أقول: ولكن ورد في قرب الإسناد عن علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام قال «سألته عن الرجل يؤذيه حر الأرض و هو في الصلاة و لايقدر على السجود هل يصلح له أن يضع ثوبه إذا كان قطنا أو كتانا؟ قال إذا كان مضطرا فليفعل»،[١] فإن الإضطرار فيه مما يتحقق بتعسر الفعل في بعض الوقت، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ٨: «فلايبعد الحمل على التقية».

أقول: ويمكن أن يقال إن عدم فتوى المشهور بـإطلاق تلك الأخبار لايكون شاهدا على إعراضهم عنها بل شاهدا على تقييدها بحال الاضطرار، كما يكون الأمر كذلك في أخبار القرعة، فلاوجه لحملها على التقية، و هذه الأخبار مقدمة على السجدة على الثوب.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب ما يسجد عليه، الباب ٤، الحديث ٩.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٣: «إلى الثلج».

أقول: ولايخفى عليك عدم معارضة ما دل على جواز السجدة على الثلج مع ما دل على جواز السجدة على ظهر الكف بمجرد فقدان الثوب، لأن مورد الثاني هو أيام الرمضاء و لايشمل أيام الثلج فلامعارضة، فالسجدة على ظهر الكف بعد فقدان الثلج و القير كما في المتن.

قوله في ج ١، ص ٣٠٣، س ١٦: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة منصور بن حازم حيث قال قلت لأبي جعفر عليه السلام «أنا نكون بأرض باردة يكون فيها الثلج افنسجد عليه قال لاولكن اجعل بينك و بينه شيئا قطنا أو كتانا».

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ١٣: «فتأمل جيدا».

أقول: و لعله إشارة إلى ما في المستمسك من المناقشة في ثبوت إطلاق النصوص، فإن صحيح صفوان يخبر عن إجمال الواقعة و عن إجمال القرطاس، و صحيح ابن مهزيار وارد مورد السؤال عن مانعية الكتابة عن جواز السجود على ما يصح السجود عليه من أنواع القرطاس لا في مقام التشريع لجواز السجود على القرطاس، فالأقوى هو اعتبار كون القرطاس متخذا مما يصح السجود عليه. و يظهر مما ذكر حكم ما إذا كان مصوغا بلون أحمر أو أصفر أو أزرق و نحو هذه الألوان عدى البياض، و هكذا يظهر حكم ما إذا كان للقرطاس خليط مما لايصح السجود عليه و لم يستهلك عند صنع القرطاس، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٠٤، س ٢٢: «ليعتد بأذانه».

أقول: أي ليعتد به في الجماعة، و أما الاعتداد بإذان الغير في صلوة المنفرد فهو مشكل لعدم إطلاق الدليل لأن القدر المتيقن منه هو الاعتداد به في الجماعة، نعم استدل لذلك بالأولوية من ثبوت الحكم في الإمام ولكنه محل منع. و أما قوله عليه السلام «يجزؤكم أذان جاركم» فلم يثبت حجيته، هذا مضافا إلى أن المخاطبين هم المأمومون، نعم إذا دخل المسجد و رأى أن صلاة الإمام تمت و لم يتفرق المأمومون فله أن يكتفي بأذان الإمام و إقامته، بل قد يقال بحرمتهما حينئذ.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ٣: «و الظاهر أن المراد».

أقول: وجه الإستظهار هو الجمع بين علم الأذان و عدم كونه عارفا.

قوله في ج ١، ص ٣٠٥، س ١٢: «و لا إطلاق في البين».

أقول: يمكن الاستدلال بخبر ابن خالد من قوله عليه السلام «يجزؤكم أذان جاركم» بناء على شمول الجار للمرأة ولكنه ضعيف السند.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ٣: «و أما التدارك».

أقول: هذا حكم تدارك الأذان و الإقامة إذا نسيا معا و أما إذا نسى كل واحد منهما فمشكل، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٠٧، س ١٩: «ممنوع».

أقول: ولايخفى ما فيه، فإن الأمر عقيب الحظر أو توهمه لايدل على الوجوب و أما الأمر عقيب توهم الوجوب فلامانع من ظهوره في الوجوب كما لايخفى،

نعم النهي في مقام توهم الوجوب لايفيد الحرمة كما أن الأمر عقيب توهم الحظر لايفيد الوجوب.

قوله في ج ۱، ص ۳۰۸، س ۱: «و لايبعد أن يقال».

أقول: قال ذلك بعد كون الروايات متعارضة بحسب الظاهر، فالأمر يدور إما بين أن يكون مفاد كل منهما غير مفاد الأخر أو نقول بالتخيير في الأخذ، و لعل الترجيح مع ما ذهب إليه المشهور، ولكن الشارح ذهب إلى الأول و قال «و لايبعد أن يقال إلخ».

قوله في ج ۱، ص ۳۱۰، س ۹: «و يمكن الاستدلال».

أقول: استدل لوجوب الإقامة أيضا بموثق عمار: «إذا قمت إلى صلاة فريضة فأذن و أقم و افصل بين الأذان و الإقامة بقعود أو كلام أو تسبيح» بدعوى ظهور الأمر في الوجوب، و أجيب عنه بأن بعد نفي الوجوب بالنسبة إلى الأذان لايبقى مجال للاستظهار المذكور، و رد ذلك بأن قيام الدليل على جواز ترك الأذان غير كاف في رفع اليد عن ظهوره في وجوب الإقامة لإمكان التفكيك بينهما كما يظهر من ملاحظة نظائره، و أجيب عنه بأن ذكره في سياق الأمر بالفصل بينه و بين الإقامة المراد منهما الاستحباب يوجب شيئا من الوهن. هذا مضافا إلى خلو الأخبار الأخر عن ذكر وجوبها، مع أنه لو كان واجبا لبان و شاع، بل المشهور ذهبوا إلى عدم وجوب الأذان و الإقامة كما حكاه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣١٢، س ١٧: «و تطرق الوجوه فيها».

أقول: ذهب بعض إلى أن المراد منه أذان العصر لأنه ثالث الأذان و الإقامة للظهر أو ثالث الأذانين للصبح و الظهر، ولكن أورد عليه في المستمسك بأنه مجمل غير ظاهر، و قد حمله بعض على الأذان الثاني للظهر، قيل أنه ابتدعه عثمان كما عن مجمع البيان رواية ذلك عن السائب ابن زيد و عن بعض أنه ابتدعه معاوية. انتهى، و عليه كونه ثالثا باعتبار أذان الصبح و أذان الأول للظهر.

قوله في ج ١، ص ٣١٣، س ٨: «قد ظهر مما ذكر عدم الإختصاص».

أقول: بل يعم الجمع بين الفريضتين مطلقا سواء كان يوم الجمعة أم غيره، كما حكى عن المدارك و غيرها، نعم يشكل شمول صحيحة الفضيل لجمع الجمعة مع العصر، اللهم إلا أن يقال إن المراد من الظهر هو ما أدى في الظهر فيشمل الجمعة أيضا، أو أن يقال لاخصوصية في الجمع بين الظهر و العصر كما أن الأمر كذلك في جمع المغرب و العشاء فالجمع بين الجمعة و العصر أيضا كذلك، و يؤيده الإجماع المحكي عن الخلاف، على أنه ينبغي لمن جمع بين الصلاتين أن يؤذن للأولى و يقيم للثانية، ولكن أورد على الكلية المذكورة في المستمسك بأن سقوط الأذان في مورد الجمع منه غير ظاهر، إذ مجرد وقوع ذلك من النبي ﷺ لايدل عليه، لجواز تركه للمستحب كتركه للنافلة، و حكاية الإمام له يمكن أن يكون المقصود منها التنبيه على جوازه كالجمع بين الصلاتين، إلا أنه يمكن

الجواب عنه بما أشار إليه الشارح﵀ من أن المراد من السقوط عدم الاحتياج إلى أذان آخر و كفاية أذان واحد للصلاتين و لاينافي مشروعية الأذان الثاني، فافهم، و كيف كان فيجوز الإتيان بالأذان للفريضة الثانية عند الجمع بينهما بالإطلاقات.

قوله في ج ١، ص ٣١٤، س ٤: «و لايبعد أن يقال».

أقول: هو مشكل إذ لافرق بين موثقة عمار و خبر أبي بصير من ناحية الموضوع، و عليه فالأقوى هو المعارضة بينهما فإن كان ترجيح و الا فمقتضى القواعد هو التخيير في الأخذ، و قد ادعي الإجماع على السقوط بل عن الجواهر أنه يمكن تحصيل الإجماع عليه. ثم بعد الأخذ بأخبار السقوط لافرق بين أن يكون الرجل الجائي قاصدا لإقامة الصلاة مع الجماعة مع إمام المسجد أم لا، كما لافرق بين أن يكون الرجل الجائي قاصدا للصلاة انفرادا أو قاصدا لإقامة الجماعة بنفسه، كل ذلك لإطلاق الأدلة و ترك الاستفصال، و دعوى الانصراف إلى من يريد الائتمام بإمام المسجد للغلبة لاوجه له، ثم إن ظاهر الأدلة هو اختصاص الحكم بالمسجد لعدم الإطلاق نعم لايبعد دعوى الإطلاق في خبر أبي بصير الأول فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٥، س ١٠: «فلايؤذن لفريضة».

أقول: و أما الأذان للإعلام من دون قصد الصلاة فقد يستدل لمشروعية حال حلول الوقت بمثل صحيحة معاوية بن وهب عن أبي عبدالله﵇ قال «قال رسول-الله ﷺ من أذن في مصر من أمصار المسلمين سنة وجبت له الجنة» و يمكن المناقشة فيه بأن الدليل في مقام تشريع الأذان في الجملة بقرينة ترتب الثواب عليه لا في مقام شرائطه و خصوصياته، و عليه فيشكل المجيئ به من دون قصد الصلاة،

و مما ذكر يظهر ما في التفصيل بين من لم يرد الصلاة فيستحب له الأذان للاعلام، و من أراد الصلاة فلم يثبت استحباب الأذان للإعلام في حقه بل الأحوط أن يكتفي بواحد أو قصد الرجاء فيهما، و كيف كان فلعل لما ذكر ذهب الشهيد إلى أن الأذان مشروع للصلاة خاصة و الإعلام تابع، على ما حكي عن حواشي الشهيد.

قوله في ج ١، ص ٣١٦، س ٣: «فيه نظر».

أقول: ولعل وجه النظر هو ظهور قوله عليه السلام في صحيحة ابن سنان «و أما السنة فانه ينادي مع طلوع الفجر» في حصر المشروعية بحال الفجر، فيعارض مع قوله في صحيحة عمران بن علي الحلبي حيث قال: إذا كان في جماعة فلا و إذا كان وحده فلا بأس و يعارض أيضا مع صحيحة ابن سنان الآخر الدال على نفي الباس عن تقدم الأذان على الفجر و مقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ، و أما التفصيل بين الجماعة و الانفراد فأورد عليه بأنه غيرمعمول به و لعله لذا ذهب إليه في المسائل المحرمة و الحلي في السرائر و الجعفي إلى المنع على ما حكي عنهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٧، س ٨: «و يمكن أن يقال:».

أقول: ولايخفى عليك، أن الترتيب إن كان لزوميا فتعاد الإقامة بعد الأذان فيحصل الترتيب و إن كان الترتيب استحبابيا، كما هو المفروض لأن استحباب كل من الأذان أو الإقامه ليس ارتباطيا بالإضافة إلى الآخر و لذا يجوز الاختصار على أحدهما دون الآخر و إن لم يكن ذلك ثابتا في الأذان فهو مسلم في الإقامة فإذا أتى بالإقامة قبل الأذان فلامجال لتدارك الترتيب المستحب بفعل الإقامة بعد

الأذان لسقوط الأمر بها و لاوجه لاحتمال عدم سقوطه بعد الإتيان، بها كما هو مقتضى قاعدة الإجزاء و مجرد احتمال كون المقام من قبيل الصلاة المعادة لادليل عليه و الإتيان بها رجاء ليس محلا للبحث كما لايخفى، ثم إن الاستدلال بالتأسي لإعادة الإقامة بعد الأذان غير واضح لعدم ثبوت التأسي حال السهو عن الأذان و مما ذكر يظهر ما في الاستدلال بالأصل و عليه فموثقة عمار موافقة للقواعد و لاموجب لطرحها إن لم يكن إجماع على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٤: «ومنها موثقة عمار».

أقول: وأما السجدة فيدل عليها خبر بكر بن محمد عن أبي عبدالله عليه السلام كان أميرالمؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام يقول: لأصحابه من سجد بين الأذان و الإقامة فقال في سجوده سجدت لك خاضعا خاشعا ذليلا يقول الله تعالى ملائكتي و عزتي و جلالي لأجعلن محبته في قلوب عبادی المؤمنين و هيبته في قلوب المنافقين و أما الخطوة فلادليل عليها إلا الفقه الرضوي و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ٦: «لايظهر منها التفصيل».

أقول: بل يظهر من بعضها خلاف ما استثناه في المغرب كخبر اسحاق بن الجرير عن أبي عبدالله عليه السلام من جلس فيما بين الأذان المغرب و الإقامة كان كالمتشحط بدمه في سبيل الله و هكذا خبر زريق المروي في الشرح فانه يدل على استحباب الجلوس في صلاة المغرب و عدم استحباب السبحة.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٠: «على خلاف سائر الأخبار».

أقول: يمكن أن يقال: يقدم هذا الخبر على مثل صحيحة سليمان لكونه أخص منها و تقييد الصحيحة به و مقتضاه هو اختصاص الفصل بالركعتين بالظهرين فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١١: «خلاف المشهور».

أقول: بناء على ذهابهم إلى استحباب التنفل بينهما مطلقا، من دون اختصاصه بالظهرين.

قوله في ج ١، ص ٣١٨، س ١٩: «و رواية الحلبي».

أقول: و قد عبر عنها في المستمسك بصحيحة محمد الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢: «لكنه في بعض النسخ».

أقول: ولا يخفى عليك، إن كانت النسخة «حين يفرغ إلخ» فلادلالة لها على كراهة التكلم في خلال الأذان كما أنه إن كانت النسخة «حتى يفرغ إلخ» فلادلالة لها على كراهة التكلم بعد الفراغ عن الأذان.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٥: «فإن كان التكرار».

أقول: ظاهره بيان حكم التكرار لا الترجيع إذ لم يرد لفظ الترجيع في النصوص و هو حسن جدا.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٨: «تسامحا».

أقول: بناء على صدق بلوغ الثواب بمجرد الفتوى، حتى لو كانت بالحرمة أو الكراهة و لكنه محل تأمل بل منع.

قوله في ج ۱، ص ۳۱۹، س ۱۳: «من بعض الأخبار».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام قال: كان أبي عليه السلام ينادي في بيته الصلاة خير من النوم و لو رددت ذلك لم يكن به بأس.

قوله في ج ۱، ص ۳۱۹، س ۱٤: «بل من بعضها».

أقول: كصحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال النداء و التثويب في الإقامة من السنة.[1]

قوله في ج ۱، ص ۳۱۹، س ۱٤: «الأخبار محمول على التقية».

أقول: لما حكي عن الشيخ قدس سره، في ذيل الخبرين، هذا و الذي قبله محمولان على التقية لإجماع الطائفة على ترك العمل بهما.

قوله في ج ۱، ص ۳۱۹، س ۱۷: «قد ذكر في بعض الأخبار».

أقول: لم أجده، فإن أراد به صحيحة علي بن أبي حمزة عن أبي بصير فهي واردة في إعادة الشهادة أو في حي على الصلاة أو حي على الفلاح مرتين أو أكثر لإمام الجماعة و إن أراد به موثقة عبدالله بن سنان فهي مفصلة بين الأذان و الأمر بقوله: «الصلاة خير من النوم» بعد حي على خير العمل و بين الإقامة و النهي عنه من دون تقييده بعدم كونه من أصل الأذان.

---

(۱) باب ۲۲ أبواب الاذن و الاقامة، ح ۳.

قوله في ج ١، ص ٣١٩، س ٢١: «يدل على استحباب الحكاية».

أقول: أي حكاية الأذان، و أما حكاية الإقامة فلادليل على استحبابها بعد اختصاص الأدلة بالأذان، و لذا نسب إلى المشهور عدم استحبابها في الإقامة و التمسك بعموم قوله لاتدعن ذكر الله عزوجل على كل حال، في صحيحة محمد بن مسلم معللا به لاستحباب الحكاية في الأذان، مشكل لعدم شموله للحيعلات، و هكذا مرسل الدعائم، مضافا إلى عدم شموله لغير التكبيرين و الشهادتين فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٢: «و روي أن من سمع الأذان».

أقول: وقد يقال أن الظاهر من أدلة استحباب الحكاية هو استحباب حكاية كل فصل لنفسه لا أنه ارتباطي بين جميع الفصول و لعل وجهه هو التعليل الوارد في بعض الأخبار بانه لاتدعن ذكر الله عزوجل على كل حال»، فإن مقتضاه هو استحباب الذكر و لو في بعض الأذان و عليه فترفع اليد عن ظاهر عنوان الأذان فإنه عنوان جميع فصوله.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٥: «ما دل على جواز تكلم».

أقول: مثل صحيحة محمد الحلبي[1] قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلم في أذانه أو في إقامته فقال لابأس هذا مضافا إلى خبر حماد بن عثمان قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يتكلم بعد ما يقيم الصلاة قال نعم.

---

(١) أبواب الاذن و الاقامة، باب ١٠، ح ٨.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ٩: «مستند هذا الحكم».

أقول: ولايخفى عليك، أن الإمام إذا سمع أذان المنفرد بتمامه جاز له الاكتفاء للأخبار المذكورة و أما إذا لم يسمع الأذان بتمامه و لم يكمله فلادليل على الاكتفاء به، و حمل خبر أبي مريم على سماع بعض الأذان لاستبعاد سماع الأذان كله في حال المرور، غير صحيح لأن مجرد الاستبعاد لايسوغ رفع اليد عن ظاهر أدلة اعتبار السماع هذا مضافا إلى إمكان منع الاستبعاد، فافهم هذا كله فيما اذا سمع إذان المنفرد و اكتفي به، و أما إذا اكتفي بأذان بعض المأمومين فقد استظهر من بعض النصوص كخبر حفص بن سالم[1] عن أبي عبدالله عليه السلام «إذا قال المؤذن قد قامت الصلاة أيقوم الناس على أرجلهم أو يجلسون حتى يجيئ إمامهم؟ قال لابل يقومون على أرجلهم فإن جاء إمامهم و إلا فليؤخذ بيد رجل من القوم فيقدم» و كخبر إسماعيل بن جابر[2] «أن أبا عبدالله عليه السلام كان يؤذن و يقيم غيره قال و كان يقيم و قد أذن غيره» و غيرهما من الأخبار ولكنه مشكل لعدم كونها في مقام بيان لزوم إسماع و عدمه بل في مقام حكم آخر و هو استحباب القيام إلى الصلاة عند قول المؤذن قد قامت الصلاة و عدم انتظار الإمام بعد الإقامة و تقديم غيره أو في مقام بيان جواز المغايرة بين المؤذن و المقيم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك (ج٥، ص ٥٦٣) فالأقوى هو إعتبار السماع كما هو ظاهر المتن.

---

(١) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٤١، ح ١.

(٢) أبواب الأذان و الإقامة، باب ٣١، ح ١.

قوله في ج ١، ص ٣٢٠، س ١٧: «و لو استظهر شرطية الطهارة».

أقول: لاعتبار الطهارة، في الإقامة بحسب الأخبار ولكن المشهور جعلوها شرطا للكمال، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٣: «أو بنحو آخر».

أقول: كداعي محبوبية العمل له تعالى.

قوله في ج ١، ص ٣٢١، س ١٦: «و إن كان يتوجه عليهم».

أقول: و قد مضى في ص ٢٨٠ ذلك، و أوردنا عليه بأن المانع عن التقرب هو المبغوضية الفعلية و هي منتفية عند الجهل بالموضوع فما ذهبوا إليه من صحة العبادة مع الجهل بالموضوع في محله فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٢٢، س ٦: «من التعيين لعدم حصول».

أقول: أي من تعيين العنوان من الظهرية أو العصرية وأما قصد الوجوب و الندب فلا، إلا إذا توقف تعيين عنوان العمل على قصد أحدهما فيما إذا اختلفت الماهية و تعددت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١: «لو تحقق سبب الأمرين».

أقول: و من المعلوم أنه غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٥: «صرف الوجود».

أقول: وعليه فيكون التعدد باعتبار الوجود كأن يقول الآمر أوجد نزها و أوجد نزها آخر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٧: «أما مع تعين المكلف به».

أقول: والظاهر أن مراده أن مع وحدة المكلف به من القصر أو الإتمام و عدم التخيير.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ١٨: «كفاية القصد الاجمالى».

أقول: كما يقال بكفاية القصد الاجمالي فيما إذا جهل أن حكمه القصر أو الإتمام فاتم بمن يعلم أنه يؤدى مثل ما وجب عليه، فقصد أن يفعل مثل ما فعل إمامه، فقصر الإمام أو أتم و تابعه المأموم في تمام الصلوة فصلاته صحيحة لكونه قاصدا للقصر أو التمام إجمالا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٣، س ٢٠: «حيث إن لكل منها».

أقول: لأن القصر و التمام عبارة عن كون الصلاة ركعتين بشرط لا أو أربع ركعات فهما حقيقتان مختلفتان، و مقتضى ذلك هو تعدد الأمر، و كون أمر أحدهما غير الأمر الآخر، ولكن يمكن أن يقال إن القصر و الإتمام لايوجبان اختلاف الحقيقة كما أن القيام للمتمكن و الجلوس للعاجز لايوجبان اختلاف الحقيقة بل الصلاة في كل من القصر و الإتمام صلاة الظهر مثلا و في كل من القادر و العاجز صلاة واحدة و إن تعدد الامر، فتعدد الأمر لايلازم اختلاف الحقيقة، و عليه فلايكون عنوان، القصر و الإتمام من العناوين القصدية و لاتأثير للقصد في تعينهما، كما لايكون القيام أو الجلوس من العناوين القصدية فيتحقق الامتثال مع كون الداعي و المحرك طلب المولى و إن لم يقصد القصر و الإتمام أو القيام و الجلوس.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ٦: «فلاإشكال فيه».

أقول: و أما معارضة صحيح الحلبي و نحوها الدالة على أن من نسي أن يكبر، حتى دخل في الصلاة فليمض في صلاته، حيث كان من نيته أن يكبر فلاتوجب الإشكال لمخالفتها للإجماع المحقق المسقط لها عن الحجية، هذا مضافا إلى إمكان منع دلالتها باحتمال إرادة التكبير في آخر الإقامة لا التكبير الإفتتاح كما في المستمسك، ولكنه لم يجئي هذا الاحتمال بالنسبة إلى موثق أبي بصير، قال سألت أباعبدالله عليه السلام «عن رجل قام في الصلاة فنسي أن يكبر فبدأ بالقرائة فقال إن ذكرها و هو قائم قبل أن يركع فليكبر و إن ركع فليمض في صلاته» و لعل إليه أشار بالتأمل في آخر عبارته، فالعمدة هو مخالفتها للإجماع المحقق.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٠: «لاتخلوا عن الخدشة».

أقول: كما هي مذكورة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٢: «إلى النحو الصحيح».

أقول: أي النحو الصحيح في القرائة و سقوط همزة الوصل من الصحيح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٤، س ١٥: «الإسقاط خلاف المعهود».

أقول: و فيه ما لايخفى بعد كون الهمزة، همزة وصل و القاعدة فيها هو الإسقاط عند الوصل و لو شك في جوازه فمقتضى أصالة البرائة، هو عدم قادحية الوصل و لادليل على عدم سقوط الهمزة عند الوصل، و دعوى أن النبي صلى الله عليه وآله لم يأت بها إلا مقطوعة لا شاهد عليه، اللهم إلا أن يقال إن المقام من قبيل الدوران بين التعيين و التخيير، و المرجع فيه قاعدة التخيير، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۳۲٥، س ٥: «فالعمدة الإجماع».

أقول: ثم يقع الكلام بعد كفاية الترجمة، أن مراعاة لغته لازمة أم يجوز له أن يأتي به بلغة غير لغته، فيدور الأمر بين التعيين و التخيير، و المشهور فيه هو الاحتياط و العمل على التعيين كما في المستمسك، ثم إن مقتضى موثقة مسعدة بن صدقة المروية[1] عن قرب الإسناد، هو تقدم الملحون على الصحيح من لغته، لأن المحرم من العجم لا يراد منه ما يراد من العالم الفصيح.

قوله في ج ۱، ص ۳۲٥، س ۲۲: «منع لزوم عقد القلب».

أقول: بل يكفي لحاظه للمعنى.

قوله في ج ۱، ص ۳۲٥، س ۲۳: «فلزومها على القاعدة مشكل».

أقول: ولكن ظاهر خبر السكوني هو اعتبارها، و احتمال الزيادة مع ظاهر الخبر لا مجال له.

قوله في ج ۱، ص ۳۲۷، س ١٤: «لا يصلح لأن يكون».

أقول: لأنه فعل، و هو لا يدل على الوجوب.

قوله في ج ۱، ص ۳۲۷، س ١٦: «عن ظواهر الأصحاب».

أقول: أي ظواهر من يقول بتعيين الأولى و من يقول بتعيين الأخيرة.

---

(۱) أبواب القرائة، باب ٥٩، ح ۲.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ١٨: «فالظاهر لزوم التعيين».

أقول: إذ لايكفي قصد الافتتاح بأحدها المبهم من غير تعيين لأنه ينافي لزوم تكبيرة واحدة للإفتتاح، إذ هو فرع اليقين و لايتأتي مع الإبهام، اللهم إلا أن يقال إن الإبهام في مفهوم أحدها لا في المعنون به في الخارج، فإنه لايكون إلا متعينا. و مما ذكر يظهر ما قيل في وجه تعليل عدم الكفاية من أنه لاخارجية له و لا مصداق، فلايتحقق به أي بأحدها المفهومي. ثم قال السيد في العروة: و مراعاة الاحتياط من جميع الجهات أن يأتي بها بقصد أنه إن كان الحكم هو التخيير فالافتتاح هو كذا، و يعين في قلبه ما شاء و إلا فهو ما عندالله من الأول أو الأخير أو الجميع. و أوضحه في المستمسك بأنه لاينافيه كون قصده تقديريا للاكتفاء به في العبادة، و لاسيما مع عدم إمكان العلم الحقيقي بالتقدير، إنتهى اللهم إلا أن يقال بأنه ينافي مع لزوم التعيين، اللهم إلا أن يقال متقدر بقدر الإمكان، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٢٧، س ٢١: «بالخبرين المذكورين».

أقول: أي المذكورين أخيرا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٣: «فيختار في التعيين».

أقول: وقد عرفت أن مقتضى خبر أبي بصير جواز قصد تكبيرة الافتتاح بالثلاث أو سبع أو الخمس أيضا، و لايجب تعيين واحدة منها للإفتتاح و لادليل على لزوم تعيين الواحدة، حتى يبحث أنها الأولى أو الأخيرة بل قصدها بمجموع ما أتى به يجوز، فيجوز أن يأتي بالأولى بعنوان تكبيرة الإحرام كما يجوز أن يأتي بالأخيرة

و كما يجوز أن يأتي بها بالأزيد ثلاثا كان أو خمسا أو سبعا، و يجوز أن يقصد بواحدة منها و لم يعينها، لأنها متعينة في نفس الأمر، إذ الخارجية لاتتحقق بدون التعين، و الأحوط أن يقصد بالأولى أو الأخيرة متعينة و يأتي البقية رجاء.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ٩: «و في خبر أبي بصير».

أقول: ولايخفى أن مقتضى خبر أبي بصير هو عدم استحباب الإجهار في التكبيرات إلا في تكبيرة واحدة، و هو مقتضى صحيح الحلبي أيضا، و أن كنت أماما فإنه يجزئك أن تكبر واحدة تجهر فيها و تسر ستا.

قوله في ج ١، ص ٣٢٨، س ١٦: «و في احتمال تخصيص الوجوب».

أقول: فالتخصيص بالنسبة إلى استحبابه، و أما وجه عدم احتمال تخصيص الوجوب بالإمام هو ما أشار إليه في المتمسك من أن النفي عن غير الإمام يقتضي النفي عنه بضميمة عدم القول بالفصل، و لايعارض بأن الأمر للإمام بالرفع يقتضي الأمر لغيره بقرينة عدم القول بالفصل أيضا، لأن ذلك يؤدي إلى طرح النفي بالمرة بخلاف الأول فإنه يؤدي إلى حمل الأمر على الإستحباب، و هو أولى عرفا من الطرح.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٢: «فلاخلاف فيه».

أقول: وفي المستمسك: من المحتمل إرادة المجمعين الركنية العرضية الغيرية كما يومي إليه الإستناد إلى الموثق (موثق عمار الذي مر في ص ٣٢٦) و إلى دعوى دخل القيام في الركوع، إنتهى. فلادليل على كون القيام ركنا في قبال ركنية التكبير و الركوع، و بما ذكر يظهر ما في دعوى الشهيدﷺ؛ من بطلان الصلاة لو ركع جالسا و لو سهوا، من جهة فقد القيام المتصل بالركوع، لما عرفت

من عدم الدليل على ركنية القيام المتصل بالركوع، و العمدة في وجه بطلان الصلاة في هذا الفرض، هو الإجماع لو تم. و أما توجيه البطلان بعدم صدق الركوع في حال الجلوس، ففيه منع لأن الركوع عن الجالس ركوع حقيقة فلولا الإجماع يمكن القول بالصحة في صورة النسيان لعدم الدليل على ركنية القيام و لا على دخالته في الركوع، نعم ظاهر الموثقة بل نصها هو اعتبار القيام في التكبيرة من أولها إلى آخرها بحيث لو سهى عنه بطل و لافرق فيه بين المنفرد و الإمام و المأموم كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٢٩، س ٦: «مبنى على كون الركوع».

أقول: وقد عرفت تقوية ذلك، ولكن حيث لم يثبت ركنية القيام المتصل بالركوع، فلو لا الإجماع يمكن الحكم بصحة صلاته في صورة السهو.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١: «المشهور لزوم الاستقلال».

أقول: وأما لزوم الانتصاب فقد دل عليه النصوص، كصحيحة زرارة «قم منتصبا فإن رسول‌الله صلى‌الله‌عليه‌وآله قال من لم يقم صلبه في صلاته فلاصلاة له» و أما لزوم الاستقرار فقد ادعى غير واحد الإجماع عليه و قال في الجواهر الإجماع متحقق على اعتباره فيه كغيره من أفعال الصلاة على ما حكي عنه فإن تم فهو، و إلا فلادليل عليه لعدم دخله في قوام القِيام، و لأن قوله في خبر سليمان بن صالح عن أبي عبدالله عليه‌السلام و ليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة إن لم يفد الاستحباب لم- يفد الوجوب و لأن قوله في خبر السكوني فيمن يريد أن يتقدم و هو في الصلاة: «يكف عن القرائة في مشيه حتى يتقدم إلى الموضع الذي يريد ثم يقرأ». لايفيد إلا اعتباره في حال القرائة و هو أخص عن المدعى، و لأن قوله في خبر هارون، بعد سؤاله

عن الصلاة في السفينة: «إن كانت محملة ثقيلة إذا قمت فيها لـم تتحرك فصل قائما و إن كانت خفيفة تكفأ فصل قاعدا» لايفيد إلا تقدم الجلوس على الحركة التي لايقوى معها على القيام، بقرينة الشرطية الثانية لامطلق الحركة، راجع المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٠، س ١٠: «و لو لاخوف مخالفة المشهور».

أقول: ولايخفى عليك أن مخالفة المشهور لامانع منها إذا كان رأي المشهور في تقديم أخبار الاعتبار مستندا إلى الاجتهاد لا إلى الإعراض عن أخبار الجواز، و الاجتهاد محتمل، لدعوى بعض موافقة أخبار الجواز مع العامة مع أن الحمل على التقية فيما إذا لم يمكن الجمع العرفي و معه لاتعارض حتى يرجح أحد المتعارضين بذلك.

قوله في ج ١، ص ٣٣٢، س ١٧: «يمكن أن تحمل على الاستحباب».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تقييد المطلق بالموثقة اللهم إلا أن يقال إن المضمرة حيث كانت في جواب السائل، كانت في مقام البيان و ظهورها لامجال للتقييد، بل يكون الجمع بينهما بالتصرف في الهيئة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١٠: «من جهة حفظ استقبال القبلة».

أقول: ولايخفى دلالة موثقة عمار على اعتبار الاستقبال بوجهه القبلة، و هي شاهدة على اعتبار الاضطجاع على جنبه الأيسر إن أمكن فهو المراد من قوله: «كيف ما قدر». و لادلالة له على جواز الصلوة كيف شاء ليكون مخيرا بين الكيفيات المقدورة، هذا مضافا إلى أنه لو سلم دلالة الموثقة على جواز الصلوة

كيف شاء بعد الفجر عن الاضطجاع على الجنب الأيمن فمقتضى القاعدة هو تقييد الإطلاق المذكور بمثل مرسلة الفقيه، و الجمع بينهما بالتخيير لامجال له، بعد كون الموثقة مطلقة و المرسلة مقيدة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٣، س ١١: «استحباب ما ذكر».

أقول: أي ما ذكر من التسريع قاعدا.

قوله في ج ١، ص٣٣٤، س ٢١: «المستفاد منْ الأخبار».

أقول: ولايخفى أن المستفاد من كلام البلاغي في آلاء الرحمن أن مفاد قوله: «إقرا كما يقرأ الناس» هو الأمر بقرائة القرآن على ما يقرئه عامة الناس و نوعهم و هو القراءة الموجودة في القرآن. (راجع ص ٣٠ ـ ٢٩) ولكن ذيل الروايات من أنه إذا قام القائم عليه السلام قرء كتاب الله على حده و أخرج المصحف الذي كتبه علي عليه السلام، لايوافق ما ذهب إليه البلاغي فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ٩: «مشهورية مجموع ما ادعي تواترها».

أقول: كالنافع المتوفى في سنة ١٦٩، و ابن العلا المتوفى في سنة ١٥٤ أو ١٥٥، و حمزة المتوفى في سنة ١٥٨ أو سنة ١٥٤، و الكسائي المتوفى في سنة ١٨٩ مع أن الروايات الدالة على جواز القرائة كقرائة الناس صادرة على الصادق عليه السلام المتوفى في سنة ١٤٨ و الكاظم عليه السلام المتوفى في سنة ١٨٣، هذا بخلاف قرائة ابن كثير المتوفى في سنة ١٢٠ و قرائة ابن عامر المتوفى في سنة ١١٨ و قرائة عاصم المتوفى في سنة ١٢٨ أو سنة ١٢٩ فالأحوط هو الإقتصار على قرائة هذه الثلثة كما أن القرآن المطبوع هو قرائة العاصم.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٠: «الإجماع على كفاية خصوص السبعة».

أقول: كما عن الشيخ ﷺ في التبيان من أن المعروف من مذهب الإمامية و التطلع في أخبارهم و رواياتهم أن القرآن نزل بحرف واحد على نبي واحد غير أنهم أجمعوا على جواز القرائة بما يتداوله القراء و أن الانسان مخير بأي قرائة شاء قرء و نحوه عن الطبرسي في مجمع البيان.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١١: «الظاهر تسلم كفاية القراءات».

أقول: كما شهد به أخبار الفحلين العلمين الشيخ الطوسي و الشيخ الطبرسي ﷺ هذا مضافا إلى قيام السيرة على القرائة بها بنحو يحصل القطع برضا الأئمة اللاحقة بذلك، ولكن معذلك لاوجه لاختصاص قوله «إقرء كما يقرء الناس» بالقراءات السبعة لأنه أعم منها.

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٢: «لايجوز بعد الأخذ».

أقول: وعليه فالجمع بين القرائتين أو أزيد لايوافق الاحتياط، كالجمع بين الملك و المالك في قوله تعالى ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾. و يظهر من ترجيح الطريقية أيضا أن التخيير بين القراءات، ابتدائي فيختار أيهما شاء في جميع صلواته في موارد إختلاف القراءات، لأن التخيير الإستمراري يوجب المخالفة القطعية نعم لو ثبت الموضوعية فلامانع من التخيير الإستمراري ولكنه لم يثبت .

قوله في ج ١، ص ٣٣٥، س ١٤: «و يؤيد ذلك».

أقول: أي عدم الموضوعية.

قوله في ج ١، ص ٣٣٦، س ١٨: «مضافا إلى إعراض الأصحاب».

أقول: ولايخفى عليك أن العمدة في عدم الأخذ بالأخبار المعارضة هو الإعراض، و إلا فيمكن الجمع بينها بحملها على عدم وجوبها، و من المعلوم أن مع إمكان الجمع العرفي بينها لامجال للحمل على التقية.

قوله في ج ١، ص ٣٣٧، س ١١: «و الاستكشاف مشكل».

أقول: فيجمع بين إتيان الناقصة في الوقت و القضاء في خارجه بالكاملة.

قوله في ج ١، ص ٣٣٨، س ٢١: «الإجماع إن تم».

أقول: والا فمتقضى القاعدة هو الاحتياط بالجمع بين إتيان الناقصة في الوقت و إتيان الكاملة في خارجه في صورة التقصير في عدم التعلم، و أما في صورة القصور فقد مر أن مقتضى حديث «لاتعاد» هو صحته و كفايته.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٣: «ربما يظهر».

أقول: وجه الاستظهار المذكور هو إطلاق الرواية و عدم تقييدها بصورة عدم التمكن من الائتمام.

قوله في ج ١، ص ٣٣٩، س ٦: «التعدي إلى غير العاجز».

أقول: كالتمكن من التعلم في خارج الوقت.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢: «لم يبق له ظهور».

أقول: أي لم يبق له ظهور في لزوم غير الفاتحة حتى يكون حجة على المطلوب.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٤: «فلازمه جواز الاكتفاء».

أقول: ولايخفى أن تعدد المطلوب لايستلزم جواز الاكتفاء بمطلق القرائة مع التمكن من قرائة الحمد، بل اللازم هو مراعاة المطلوبين و عدم جواز الاكتفاء بأحدهما، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٦: «أنه يشكل التمسك».

أقول: لعل وجه الإشكال هو عدم دلالتها على ما ذهب إليه المشهور من لزوم مراعاة الترتيب بين وجوب التكبير و التسبيح و عدم التمكن من غير الفاتحة، فإن المستفاد من صحيحة ابن سنان هو جواز التكبير و التسبيح بمجرد عدم حسن قرائةالقرآن و إجزائه لالزومه و إجزائه، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٠: «إلا أن يقال».

أقول: حاصله أن قوله «لايحسن أن يقرء القرآن» مقيد بخصوص الفاتحة و السورة، فيكون المراد أنه لو أن رجلا لايحسن الحمد و السورة يجزيه التكبير و التسبيح كما يجزيه غير الحمد و السورة من القرآن من دون ترتيب، أو تكون المراد أنه يجزيه التكبير و التسبيح من دون توقف و ترتب على عدم التمكن من غير الفاتحة و السورة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٨: «على خصوص المذكورات».

أقول: أي في الرواية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ١٩: «فقد فسر بتعقل القراءة».

أقول: لامعانيها فإن قصدها غير لازم في الحكاية عن الألفاظ المقولة التي هي القرائة حتى للقادر للتكلم، فالمراد من عقد القلب بالقرائة هو تعقل القرائة تفصيلا أو إجمالا.

قوله في ج ١، ص ٣٤٠، س ٢٣: «و أما التصور الاجمالي».

أقول: بمعنى قصد الأخرس إلى فعل ما يفعله الناطق على الوجه الذي يفعله.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ٧: «فتأمل جيدا».

أقول: ولعل وجه التأمل هو الإشكال في شمول الحكم لمن لم يتمكن منه، فإنه تكليف بما لايطاق، و هو قبيح. و يمكن أن يقال إن القبيح هو شمول التكلف الشخصي لغير المتمكن، و أما شمول التكليف الذي هو على نحو ضرب القانون فلاقبح فيه، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤١، س ١٦: «فيمكن الحمل على رجحان الإعادة».

أقول: ولايمكن إراده الوجوب و الاستحباب باختلاف الموارد، لأنه صيغة واحدة و لاينشاء بها أمران متضادان.

قوله في ج ١، ص ٣٤٢، س ١٨: «و ما نحن فيه ليس كذلك».

أقول: و لعل وجه أن ما نحن فيه ليس كذلك، هو أن غاية هذا الاعتقاد هو الإتيان بالسورة، و الإتيان بها ليس مما لايجوز الوقوع فيه.

قوله في ج ۱، ص ۳٤۲، س ۲۱: «و لو لا إعراض الأصحاب».

أقول: و مع الإعراض أيضا يؤخذ بالأخبار السابقة، ولكن حيث لايتم دلالتها على الوجوب فلايستفاد إلا الاستحباب، و فهم المشهور لا دليل عليه فثبوت الإعراض و عدمه في أن حكم السورة هو الاستحباب لا الوجوب سيان، هذا مضافا إلى إمكان منع الإعراض، لاحتمال أن يكون الروايات المجوزة محمولة عندهم على حال المرض أو الاستعجال، كما حكى ذلك عن الشيخ و إن بعد عن مساق أخبار الجواز، و كيف كان فقد ذهب جماعة إلى عدم الوجوب كالإسكافي و ابن أبي عقيل و الديلمي و المحق و العلامة و صاحب التنقيح و صاحب المدارك و صاحب الذخيرة و صاحب الكفاية و المفاتيح على ما حكي عنهم، نعم ينبغي أن لايترك الاحتياط لمخالفة المشهور من الأصحاب.

قوله في ج ۱، ص ۳٤۳، س ۹: «حكى جزء من السورة الخاصة».

أقول: و قد يمنع بعض سراية حكاية الكلي إلى الفرد، كما يظهر من قياسها بحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلي، فإن حكايته عنه ليست حكاية عن الفرد، و لااستعمال اللفظ فيه استعمالا له في الفرد، فإذا أمر بقرائة سورة مع بسملتها أعني الحصة الخاصة المصدرة بها السورة في زمان نزولها لم يخرج عن عهدة التكليف المذكور بحكاية الكلي الصادق عليها و على غيرها من حصص البسملة انتهى، وفيه منع المقايسة فإن الحكاية من لوازم المعنى الكلي كالوضع، فحكاية اللفظ الموضوع للمعنى الكلي ليس حكايته عنه حكاية عن الفرد، ولكن حكاية الجزء المشترك عين حكاية جزء من السورة الخاصة و لذا يصدق قرائة القرآن على حكاية الجامع بين الآيات المشتركة لأنها عين حكاية الحصص.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ٥: «يرجع إلى الأمر بـإبطال الصلاة».

أقول: ومن المعلوم أنه محكوم بالحرمة بحكم العقل، فإن حرمة تفويت الغرض، لافرق فيها بين تفويته اختيارا و بين تعجيز النفس عنه بعد ثبوته.

قوله في ج ١، ص ٣٤٥، س ١٣: «هي محققة في كل ضدين».

أقول: مع أن الأمر بإيجاد أحد الضدين لايرجع إلى الأمر بـإبطال الضد الآخر، و بالجملة فلايزيد المقام عن مطلق الضدين شيئا، فإن قلنا بأن الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده أو عدم الأمر بضده نقول به في المقام و إلا فلا.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ١١: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى بعد المناقشة المذكورة، لأن ظاهر قوله «ثم يقوم فيقرء فاتحة الكتاب ثم يركع و يسجد إلخ» أو قوله «فينساها حتى يركع إلخ» هو الإطلاق، فإن النظر في هذه الروايات و إن لم يكن إلى خصوص الفريضة، ولكن إطلاقها يشملها، إلا أن يقال إن هذه الأخبار إذا كانت مطلقة فليجمع بينها و بين أخبار الناهية بتقييدها بما إذا لم تكن الصلاة فريضة، لاختصاص أخبار الناهية بالفريضة، فتقدم عليها. فلامعارضة إلا بين صحيحة علي بن جعفر و أخبار الناهية على فرض تمامية دلالتها، ولكن عرفت عدم تمامية دلالتها على ما ذهب إليه المشهور، فإن غاية ما يستفاد من خبر زرارة هو النهي عن القراءة المؤدية إلى إبطال الصلاة بواسطة السجدة و مع عدم التأدية عصيانا أو نسيانا لادليل على البطلان ولكنه محمول على الكراهة بمقتضى ظهور الموثقة كما مر.

قوله في ج ١، ص ٣٤٦، س ٢١: «فإطلاق الصحيحة يشمل».

أقول: ولايخفى عليك، أن مقتضى أخصية أخبار الناهية بالنسبة إلى إطلاق الصحيحة هو تقييد الصحيحة بما إذا لم تكن فريضة، ولكن التقييد المذكور مساوق لحملها على النادر لأن موردها هو الإمامة و الإمامة في غير الفريضة نادرة و عليه فالمعارضة باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ١٢: «منها خبر علي بن حنظلة».

أقول: عبر عنه بالموثقة في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٣٤٧، س ٢٠: «لكنها معارضة بصحيحة معاوية بن عمار».

أقول: هذا مضافا إلى ما يقال من ضعف خبر الحسين بن حماد.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٠: «القراءة منصرفة إلى القراءة المعهودة».

أقول: ولايخفى أن مقتضى الإنصراف، هو القول به في الرواية أيضا فإن الأمر في قوله: «إقرء في الثالثة» إشارة إلى القرائة المنسية في الركعتين الأوليين و هي مع السورة بناء على الإنصراف المذكور فلاوجه للفرق بين الرواية و الصحيحة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ١٦: «المعارضة بين الخبرين و عدم الترجيح».

أقول: أي رواية حسين بن حماد و صحيحة معاوية بن عمار، و قد عرفت ضعف رواية حسين بن حماد فلاتصلح للمعارضة.

قوله في ج ١، ص ٣٤٨، س ٢٢: «و على هذا».

أقول: أي و على فرض كون العمومات في عرض الخاص المتعارض.

قوله في ج ١، ص ٣٤٩، س ٢١: «أنه لا مجال للجمع».

أقول: إذ بين تعيين القرائة و تعيين التسبيح لاجمع عرفي، و هكذا لاجمع بين لزوم القرائة على الإمام في الأخيرتين مع عدم لزوم القرائة فيهما، و هكذا لاجمع بين تعيين القرائة و التسوية بين القرائة و التسبيح.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ١: «و القدر المسلم».

أقول: فبعد ما عرفت من فقدان الجمع العرفي تكون الأخبار متعارضة، و مع التعارض و عدم الترجيح، فالحكم هو التخيير و إجزاء كل من القرائة و التسبيح، لايقال؛ إن التخيير فيه ابتدائي كما في ساير موارد تعارض الأخبار، و معه فلايجزي إلا ما اختاره ابتداء، لأنا نقول أولا إن الأخبار المعارضة لاتنحصر بما دل على تعيين القرائة و ما دل على تعيين التسبيح، بل من أطراف المعارضة هو ما دل على التسوية، كما عرفت في موثق علي بن حنظلة، و معه فيمكن الأخذ به و يحكم بالتخيير و التسوية و إجزاء كل من القرائة و التسبيح، و ثانيا إن الأقوال بين استحباب التسبيح و استحباب القرائة، و لا قول بلزوم أحد الطرفين و معه فيجزي كل واحد كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٥٠، س ٢: «يبقى التخيير».

أقول: لتعارض ما دل على أفضلية التسبيح مع ما دل على أفضلية القرائة كخبر محمد بن حكيم.[1]

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القرائة في الصلاة، باب ٥١، الحديث ١٠.

قوله في ج ۱، ص ۳۵۰، س ۳: «أفضليتها من المسلمات».

أقول: حيث سئل الرواة عن وجه الأفضلية فإنه يدل على مفروغيتها عندهم كما في رواية محمد بن عمران و محمد بن أبي حمزة عن أبي عبدالله عليه السلام لأي علة صار التسبيح في الركعتين الأخيرتين أفضل من القرائة؟ الحديث،[1] هذا مضافا إلى حكاية سيرة علي عليه السلام من اختيار التسبيح كخبر محمد بن قيس [الحديث ۹ من باب ۵۱ من أبواب القرائة].

قوله في ج ۱، ص ۳۵۰، س ۸: «يدل على الأول».

أقول: و في المستمسك: «أن الوجوب و الأمر غير ظاهرين في الوجوب الاصطلاحی إلا بالإطلاق و هو مفقود لعدم سوق الكلام للتشريع، و لو سلم فالعلة في الأولين استحبابية لاتصلح لإثبات الوجوب مع أنهما غير شاملين لغير الإمام» انتهى، فالعمدة هي صحيحة زرارة ولكن يمكن منع عدم الدلالة لأن مادة الأمر وصيغة الأمر ظاهرتان في الوجوب و لاحاجة لهما إلى مقدمات الإطلاق، هذا مضافا إلى منع عدم سوق الكلام لتشريع الجهر، فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۳۵۰، س ۱۸ : «رجل جهر بالقراءة فيما لاينبغي».

أقول: اختصاص الرواية بالقرائة يوجب اختصاص الجهر بها و لايشمل الأذكار، ولكن حيث كان في كلام الراوي لاينافي لزوم الإخفات أو الجهر في غيرها إن دل دليل عليه، ولكنه لادليل عليه إذ الأدلة إما متعرضة للجهر أو الإخفات باعتبار النسبة أو تكون في مقام بيان العلة.

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القرائة في الصلاة، باب ۵۱، الحديث ۳.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «مع الشك في وجوب الجهر».

أقول: و قد يقال؛ كون الأمر به في مقام توهم الحظر لايدل على الوجوب، لايطرد في الجميع، ولكنه مردود لأن مع حرمة الجهر في غير يوم الجمعة توهم الاطراد غير بعيد.

قوله في ج ١، ص ٣٥١، س ١٦: «يكفي الأصل لنفيه».

أقول: و قد يقال؛ مع الشك في الوجوب يحمل على الاستحباب بقرينة الإجماع المدعي في كلام الجماعة، ولكنه مردود بأن كلام الأصحاب لاتصريح فيه بالنسبة إلى الوجوب، و عدمه كما صرح به في الجواهر، هذا مضافا إلى ما في كشف اللثام من أن أكثر الأصحاب ذكروا الجهر فيهما على وجه يحتمل الوجوب على أن الإجماع مع كونه محتمل المدرك لايكفي، فالذي يكفي لرفع الوجوب هو الأصل، بعد كون المأمور به هو القرائة و هي تحقق بالإخفات فيشك في الزائد و هو الإجهار.

قوله في ج ١، ص ٣٥٢، س ٣: «تعارضها صحيحة جميل».

أقول: ومع التعارض قد يقال يحمل النهي عن الجهر على نفي الوجوب، بناءاً على وجوبه في صلاة الجمعة، أو على نفي تأكد الاستحباب بناء على استحبابه في صلاة الجمعة، ولكَنه غير ظاهر لظهور صحيحة جميل و صحيحة محمد بن مسلم، في كون الظهر في يوم الجمعة كالظهر في غير يوم الجمعة، فكما لايجوز الجهر في الظهر في غير يوم الجمعه كذلك لايجوز في الظهر في يوم الجمعة، فاللازم هو معاملة المعارضة من التخيير أو الترجيح إن لم يصح حمل الأخبار

الناهية على التقية، أي تقية السائل لا تقية الإمام فيؤخذ بالأخبار السابقة التي تكون معولا عليها عند الأصحاب، لكن دلالتها على الوجوب محل منع لأن الوجوب لو كان لبان و شاع، فالأقوى هو عدم وجوب الجهر في ظهر يوم الجمعة لاحتمال كون الأوامر واردة مورد توهم الحظر أولاً، و لأنه لو كان واجبا لبان و شاع ثانياً، بل الأحوط تركه لتعارضها مع صحيحة جميل و محمد بن مسلم الناهتين عن الجهر فيه، و تنزيل الظهر فيه بمنزلته في غير يوم الجمعة، و إن كان الأقوى جوازه بعد ترجيح الأخبار الدالةعلى جواز الجهر أو الأخذ بها.

قوله في ج ۱، ص ٣٥٤، س ١٣: «و أيضا قد تعرضوا».

أقول: و هذا على فرض تسليم المؤاخذة.

قوله في ج ۱، ص ٣٥٥، س ٥: «لا يدل على الوجوب».

أقول: و إن دل على الاجتزاء، و لذا يمكن القول بأن احدى الروايتين من خبر الرجاء أو خبر زرارة معمول بها لذهاب الأكثر الى الاجتزاء.

قوله في ج ۱، ص ٣٥٥، س ١١: «هذا أولى من الجمع».

أقول: و لعله لما ذكره في المستمسك، من أن تعرض الإمام لبيان التكبير للركوع مع أنه غير مسؤول عنه و الأمر بالركوع بعده الظاهر في عدم وجوب شيء زائد عليه، ظاهر ظهورا تاما في عدم وجوب التكرار، و إلا لتعرض لبيانه فإنه أولى من بيان التكبير المستحب.

قوله في ج ١، ص ٣٥٥، س ١٥: «لامجال لهذه المناقشة».

أقول: هذا مضافا إلى نسبة الفتوى بكفاية المرة إلى الأشهر أو إلى مذهب الأكثر و مضافا إلى استظهار الإجماع عليه، كما عن المصابيح، و معه تكون الرواية الدالة على كفاية المرة معمولا بها إذ لا رواية تدل على كفاية التسبيحات الأربعة مرة إلا هذه الصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٣٥٦، س ١٧: «أن عموم الإخفات في الفريضة».

أقول: مثل قوله عليه السلام : «السنة في صلاة النهار بالإخفات و السنة في صلاة الليل بالإجهار»[١]، و مثل قول علي بن موسى الرضا عليهما السلام : «و الصلاتان اللتان لايجهر فيهما إنما هما بالنهار في أوقات مضئية». و تقريب الاستدلال هو بأن يقال إن مقتضى إطلاقهما كون تسبيح صلاة النهار أيضا كذلك، فيلحق به تسبيح غير صلاة النهار من الصلوات الجهرية لعدم القول بالفصل و فيه تأمل لأن السنة لاتدل على الوجوب كما أن شمول الأخير للتسبيح غير واضح، هذا مضافا إلى معارضته مع ما دل على كون صلاة الليل جهرية، بضميمة عدم القول بالفصل.

قوله في ج ١، ص ٣٥٧، س ٥: «أصل الانحناء حقيقة الركوع».

أقول: ولكن لايخفى عليك أن الركوع العرفي أخص من أصل الانحناء، و سيصرح المصنف في ص ٣٦٠ بمنع صدق الراكع عرفا على مجرد المنحني بمقدار لايصدق عليه القائم، و كيف كان فمجرد الانحناء لايكفي في صدق الركوع عرفا و حقيقة بل يحتاج إلى الانحناء المخصوص و لو لم يكن بالحد الشرعي كما لايخفى.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القراءة في الصلاة، الباب ٢٢، الحديث ٢.

قوله في ج ۱، ص ۳۵۸، س ۷: «و لو شككنا في الاعتبار يجري الأصل».

أقول: ولو شككنا في اعتبار التمكن من إيصال الراحة من الركبتين، فمقتضى الأصل عدمه. ثم المراد من الأصل هو أصالة البرائة أو استصحاب عدم اعتبار شيء آخر في أجزاء المركب و شرائطها، و هو حسن إذا قلنا بأن الصلاة هي هذه الأجزاء و الشرائط كما هو كذلك، لا أن الصلاة أمر حاصل من الأجزاء و الشرائط كالقرب و المعراج، فإن الشك حينئذ يكون في المحصل، و مقتضى الإشتغال اليقيني بالمحصَل بالفتح هو الاحتياط في المحصِل بالكسر، ولكنه محل تأمل بل نظر، لأن المأمور به هو تلك الأجزاء و الشرائط. و مع التسليم تجري البرائة في المحصل الشرعي لأن أمر بيانه بيد الشارع فلاتغفل. ولكن قال في نهاية التقرير: فإجراء أصالة البرائة عنه كما في الجواهر مما لايجوز بعد كون كيفية الصلاة ثابتة بعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، و لم يعهد منه صلى الله عليه وآله وسلم أنه هوى إلى قتل العقرب و نظائره ثم قصد الركوع من غير انتصاب كما هو واضح، انتهى، ولكنه لايخلو عن تأمل، لأن الكيفية المذكورة ثابتة من باب بيان الأجزاء و الشرائط مع قطع النظر عن العوارض و لميكن في مقام نفي غير هذه الصورة مما يمكن فرضها بعروض العوارض، نعم لو استظهر من بعض النصوص لزوم الانحناء إلى حد يمكن وصول الراحة إلى الركبة فلاكلام. و قد ادعي في نهاية التقرير استظهار ذلك من صحيحة زرارة فراجع ص ۴۲۸ و تأمل.

قوله في ج ۱، ص ۳۵۹، س ۱: «الحمل على الشأنية».

أقول: أي و حمل وصول كفيه إلى الركبة على التمكن لا على الوصول الفعلي.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ١٠: «لا ظهور له في الوجوب».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن قيام الدليل على استحباب بعض الأمور لايوجب رفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الباقي، و لعله لذلك ذهب إلى الاحتياط في تعليقة العروة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٥٩، س ٢٠: «فيمكن أن يستدل له بـإطلاقات أدلة الركوع».

أقول: كقوله: في خبر سماعة قال: «سالته عن الركوع و السجود هل نزل في القرآن قال نعم قول الله تعالى يا أيها الذين آمنوا اركعوا و اسجدوا الحديث»[1]. و خبر محمد بن مسلم عن أحدهما عليهما السلام قال: «إن الله فرض الركوع و السجود الحديث». و هكذا عبدالله بن سنان و زرارة و محمد بن قيس[2] ولكن في إطلاق بعض هذه تأمل، لأنه ليس في مقام بيان شرائط الركوع و خصوصياته، و لعل من ذلك الباب ٢۴ من أبواب الركوع، الحديث ١ و ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٧: «مع الصدق لاوجه للاقتصار».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الأدلة الدالة على لزوم إيصال أطراف الأصابع أو وضع الراحة على الركبة منصرفة إلى المتمكن من ذلك، إذ الأمر بذلك على من لميتمكن من الركوع إلى هذا الحد أمر بما لايطاق، فمثل قوله إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك منصرف عمن لم يتمكن، بل المفروض في الشرط هو تمكن

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ۵، الحديث ٣.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٩، الحديث ٢.

الركوع و هكذا المنصرف في مثل صحيحة زرارة و موثقة عمار هو المتمكن، و لأقل من الشك فيؤخذ بالمتيقن و هو صورة القدرة، و يقيد المطلقات الدالة على لزوم الركوع في الصلوة بها في هذه الصورة، و أما مع عدم القدرة فلادليل على التقييد فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات لو كانت فلاتغفل، ثم لايكفي مجرد الانحناء بدون صدق الركوع عرفا فإن المأمور به هو الركوع فاللازم هو الانحناء بمقدار يصدق عرفا عنوان الركوع، و لو لم يصدق الحد الشرعي المذكور للقادر. هذا كله لو لم نقل بأن التحديد المذكور واجب أخر غير واجب الركوع و إلا فلا إشكال في سقوط هذا التحديد بتعذره و بقاء الواجب الأخر من الركوع العرفي لو لم يدل دليل شرعي على الإيماء بدل الركوع الشرعي كما هو المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٠، س ٩: «هذا الاقتصار بالمرتبة الدانية».

أقول: ولايخفى أن المرتبة الدانية لو كانت مما لايصدق عليها الركوع عرفا فلايجوز الاقتصار عليها، و أما مع صدقه عليها فهو مخير بين مراتبها لو لم يكن إجماع على الخلاف كما هو ظاهر كلام المحققﷺ، هذا كله بناء على عدم دلالة الأخبار على أن بمجرد عدم التمكن من الركوع و السجود يكون الإيماء بدلا، و أما مع دلالتها فلايبقى مجال للمراتب المذكورة أصلا اللهم إلا أن يدعى الإجماع كما يؤيده ذهاب المعروف إلى الاكتفاء بالميسور فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١: «فيدخل تحت عنوان العاجز».

أقول: فسيأتي بوظيفة العاجز من الإيماء.

قوله في ج ١، ص ٣٦١، س ١٢: «القول بتعين الإيماء».

أقول: وفيه نظر لأن الإيماء يحصل بالانحناء أيضا فلاوجه لتعين الإيماء المجرد عن الانحناء، و لذلك استدل على وجوب الانحناء بمقدار الممكن بالأولوية، قال في نهاية التقرير: [يجب الانحناء بمقدار يتمكن بلا خلاف، بل حكي عن المعتبر، دعوى الإجماع عليه. و يمكن الاستدلال عليه مضافا إلى قاعدة «الميسور لايسقط بالمعسور»، بأن بدلية الإيماء عن الركوع فيما لو عجز عنه إنما هو لاشتمال الإيماء على خفض و رفع الذي هو نظير الانحناء و الانتصاب، فلو كان قادرا على الانحناء بمقدار يسير غير بالغ للحد الشرعي فلا اجتزاء به مع صدق معنى الركوع عليه كما عرفت أولى من الانتقال إلى الايماء انتهى]، و يمكن أن يقال إن الاولوية المذكورة إن كانت أولوية لفظية و أما إن كانت أولوية ملاكية فهي ظنية لايوجب القطع، فافهم. ثم إن هنا بحث آخر و هو أنه إذا دار الأمر بين الصلوة قائما مؤميا أو جالسا مع الركوع و السجود هل يجب الأول أو الثاني؟ ذهب في الجواهر في أول كلامه على المحكي إلى تعين الأول، لاشتراط الجلوس بتعذر القيام في النصوص، و لأن الخطاب بأجزاء الصلاة مرتب فيراعى كل جزء حالَ الخطاب به بالنسبة إليه و بدله، ثم الجزء الثاني و هكذا، و لما كان القيام أول أفعالها وجب الإتيان به مع القدرة عليه فإذا جاء وقت الركوع و السجود خوطب بهما فان استطاع و إلا فبدلهما، ثم قوى في آخر العبارة المحكية تقدم الجلوس مستدلا بأن الركوع و السجود أهم من القيام خصوصا بعد أن ورد أن الصلاة ثلث طهور و ثلث ركوع و ثلث سجود و لأن أجزاء الصلاة و إن كانت مرتبة في الوقوع إلا أن الخطاب بالجميع واحد حاصل من الأمر بالصلاة فمع فرض تعذر الإتيان بها كما

هي اختيارا وجب الانتقال إلى بدلها الاضطراري، و لما كان متعددا ضرورة كونه إما القيام وحده أو الجلوس مع استيفاء باقي الأفعال وجب الترجيح بمرجح شرعي، و لعل الأهمية و نحوها منه و أنها أولى بالمراعاة من السبق لما عرفت، و مع فرض عدم المرجح يتجه التخيير، هذا و يمكن أن يقال قوله في صحيح أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائما» و في صحيح جميل: «إذا قوى فليقم» يكفي في ترجيح القول الأول فإن الموضوع المأخوذ في الحكم مبين لا إجمال فيه، و مع كونه قادرا على القيام وظيفته هو القيام فلايجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤميا، و لامجال لما في المستمسك مسأله ۱۷ من أحكام القيام: من أن القدرة شرط شرعي لوجوب القيام و الركوع و السجود و غيرها من الأجزاء الاختيارية فيجب تقديم السابق على اللاحق، و إن كان اللاحق أهم لحصول القدرة على السابق في حاله، فيثبت وجوبه و لايزاحم بوجوب اللاحق، لعدم وجوب إبقاء القدرة عليه إلى زمان فعله، لأن الوجوب المشروط لايقتضي حفظ شرطه، أو القدرة شرط عقلي لتنجز التكليف بالجزء الأول لاغير، فيجيئ الإشكال لأن التكليف بالجزء الأول يقتضى صرف قدرة المكلف فيه، و التكليف بالجزء الثاني يقتضي أيضا حفظ القدرة لتصرف فيه فإن كان مرجح لأحد الاقتضائين لأهمية الملاك قدم، و إن كان متأخرا زمانا، و إلا يتخير. و التقدم الزماني لا أثر له في الترجيح في نظر العقل إلخ، و ذلك لوضوح وجوب القيام على الصحيح و من قدر عليه بحسب الأدلة الشرعية، و لاإجمال في موضوع الحكم حتى يجيئ فيه ما ذكر، و الأصل في الموضوع هو خصوصية الموضوع و حمله على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية خلاف الظاهر كما لايخفى. و عليه فالمتعين هو تقدم

القيام و الإيماء على الجلوس و الركوع، و سيجيئ شطر آخر من الكلام في الفرع الآتي مما إذا دار الأمر بين الركوع القيام بلاطمأنينة أو الركوع الجلوس مع الطمأنينة فانتظر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٥: «لايبعد الخروج».

أقول: و في نهاية التقرير: يمكن أن يقال بأن وجوب الانتقال من حال القيام إلى الركوع في غير المنحني ربما يدل على أنه يعتبر في الصلاة التي هي عبارة عن الخضوع و الخشوع في مقابل المولى بعد حال القيام، تغيير الكيفية و الخضوع بنحو آخر ربما يكون أكمل من الحالة الأولى، و هذا المعنى لايتحقق في المنحني إلا بعد أن ينحني بمقدار زائد على انحنائه الأصلي، انتهى، و فيه منع الدلالة المذكورة بالدلالة اللفظية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٨: «من فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم».

أقول: وفيه أن الفعل أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يكون المقصود هو الفعل الذي يكون بيانا عمليا لأجزاء الصلاة و شرائطها.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٥: «و بأخبار اخر».

أقول: كمصحح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «بينا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم جالس في المسجد إذ دخل رجل فقام يصلي فلم يتم ركوعه و لاسجوده فقال صلى الله عليه وآله وسلم نقر كنقر الغراب لئن مات هذا و هذه صلاته ليموتن على غير ديني»[1]، و نحوه خبر عبدالله بن ميمون. ولكن أورد عليهما بأنهما يدلان على وجوب الاستمرار راكعا بمقدار

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٨، الحديث ٢.

الذكر، و لو كان بحيث يتمايل عن أحد الجانبين إلى الآخر في قبال الاستعجال برفع الرأس الذي به يكون ركوعه، كنقر الغراب و لايرتبط بما نحن فيه فلايدل على الطمأنينة التي هي محل الكلام، نعم خبر بكر بن محمد الازدي «إذا ركع فلتيمكن»[1] يدل على اشتراط الطمأنينة فيه، ولكن لايدل على مقدارها، و هذا الإشكال سار في مرسلة الذكرى أيضا كما لايخفى و لعل المراد و هو اشتراط الطمأنينة في أصل الركوع لا في ذكره فاستفادة ما ذهب إليه الأصحاب من الطمأنينة بقدر الذكر الواجب من الأخبار، مشكلة و العمدة هي الإجماع فافهم، و لعله لذلك فسر في نهاية التقرير الطمأنينة بعدم رفع رأسه فورا قبل إتمام الذكر، لا استقرار الأعضاء فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ١٩: «مع انجبار المرسل المذكور في الذكرى».

أقول: وفيه أن الانجبار غير معلوم، و مع التسليم فإطلاقه لحالتي العمد و السهو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٢، س ٢٢: «فلا من جهة دخولها في المستثنى».

أقول: و سيأتي في آخر الصفحة الآتية عدم كون السهو موجبا للبطلان في هذه الصورة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٧: «مختصة بحال الالتفات».

أقول: بقاعدة «لاتعاد».

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أعداد الفرائض، الباب ٨، الحديث ١۴.

قوله في ج ١، ص ٣٦٣، س ٢٠: «في المقام شبهة اخرى».

أقول: أراد الشبهة في قوله «و لايبعد» الذي به يرفع الإشكال عن المطلقات الدالة على اشتراط الطمأنينة، و مع هذه الشبهة يمكن التمسك بإطلاق لاتعاد سواء كان الطمانينة شرطا في الركوع أو شرطا في الصلاة، لأن الطمأنينة ليست من الأجزاء المقومة للركوع، كما لايخفى بل يظهر من المستمسك، ج ٦، ص ٣٠٥؛ صحة الصلاة و لو شك في دخولها في مفهوم الركوع عرفا، إذ مع إجمال المفهوم يرجع إلى أصل البرائة و يحكم بصحة الصلاة بفواتها فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ١: «فعلى كل تقدير».

أقول: أي سواء كانت الطمأنينة شرطا للصلاة أو شرطا للركوع، فلاوجه للتفصيل كما لايخفى، اللهم إلا أن يمنع إطلاق المستثنى في «لاتعاد»، كما في نهاية التقرير ج ٢، ص ٥٦، و عليه فالمرجع هو نفس الأدلة الدالة على اعتبار الركوع و السجود، فافهم. و سيأتي تتمة ذلك في تعليقه ص ٤٣٠ من هذا المجلد.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٦: «و يقع الإشكال في وجهه».

أقول: وقد مر أن مقتضى قوله عليه السلام في صحيحة أبي حمزة: «الصحيح يصلي قائما» و في صحيحة جميل: «إذا قوى فليقم» هو ترجيح الركوع الإيمائي مع القيام على الجلوس مع الركوع، إذ مع كونه قادرا على القيام وظيفته هو القيام فلايجوز له أن يترك القيام، بل عليه أن يأتي بالركوع مؤميا و لو كان الركوع أهم من القيام، لأن الموضوع لوجوب القيام، هو المتمكن عن القيام فيجب، و حمل الموضوع على الإرشاد إلى ما عند العقل من القدرة العقلية، و تقديم الأهم و هو

الركوع خلاف الظاهر. و منه يظهر حكم المقام بالأولوية لأن الركوع أيضا مقدور مع القيام، و إنما غير المقدور هو الطمأنينة فقط، فيجب القيام مع الركوع بدون الطمأنينة بـإطلاق دليل القيام فيجيئ الإشكال بأن مقتضى إطلاق دليل الطمأنينة أيضا هو إتيان الركوع جالسا معها، ولكن في إطلاق دليل الطمأنينة تأمل و إشكال، سواء كانت الطمأنينة شرطا للصلاة حال الركوع أو قيدا لنفس الركوع مع كونها خارجة عن حقيقة الركوع، فلاإطلاق لدليل الطمأنينة حتى يعارض إطلاق دليل القيام، خصوصا مع ما عرفت من أن العمدة في دليل الطمأنينة هو الإجماع، و من المعلوم أنه لا إطلاق له لأنه دليل لبي، فلاتغفل، هذا مضافا إلى أن تعارض الإطلاقين لو ثبتا يرجع في المقام إلى التزاحم، لأن رفع اليد عن أحدهما من جهة العجز لا من جهة عدم الصدور، و من المعلوم أن الأهم هو القيام و الركوع في حاله، فيقدم على الجلوس مع الطمأنينة. و كيف كان فلامجال لما سيذكره المصنف بعد وضوح ما ذكر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٤، س ٢٣: «بل من المحتمل».

أقول: فيه تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٣: «إذا ورد دليل على طهارة».

أقول: وهو دليل التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دل دليل عام».

أقول: و هو العام الأول الدال على نجاسة الخمر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٤: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثاني الدال على منجسية كل نجس.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٥: «و دليل كذلك».

أقول: وهو العام الثالث الدال على عدم تطهر عين النجاسة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ٧: «حيث يقطع بخلافه».

أقول: أي يقطع بعد مسلمية طهارة بصاق شارب الخمر.

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٣: «تحت القاعدة التي ذكرناها».

أقول: أي التي أشار إليها بقوله «إذا وجدت عموما طولية إلخ».

قوله في ج ١، ص ٣٦٥، س ١٦: «و كذلك في مسألة طهارة بصاق».

أقول: أي عدم تطهر عين النجاسة مرفوع قطعا، إما من جهةعدم الموضوع أو من جهة التخصيص.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٥: «دعوى الإجماع عليه».

أقول: وحيث كان الإجماع محتمل المدرك، فالأحوط هو مراعاة الطمانينة حال الانتصاب، و إن كان الأقوى عدم لزومها، كما أن الأقوى عدم اعتبارها حال الذكر على ما مر، فراجع.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٦: «لعدم ظهور الأخبار الواردة».

أقول: إذ قوله «حتى تعتدل قائما» لايدل على الطمانينة لأنها أمر زائد على الاعتدال، كما أن قوله «فاقم صلبك فإنه لاصلاة لمن لايقيم صلبه» لايدل إلا على رفع الرأس و الانتصاب، و هو غير الطمانينة حال الانتصاب كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٠: «إلا أن يقال:».

أقول: وهو الأقوى، و إن كان الاحتياط مما لاينبغي تركه.

قوله في ج ١، ص ٣٦٦، س ٢٢: «لرواية مسمع».

أقول: و هذه الرواية حسنة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ٤: «يقع التعارض بين هذه الرواية».

أقول: ومن المعلوم تقديم ما دل على كفاية التسبيحة الكبرى، لوضوح دلالته، فتحمل الرواية الدالة على عدم الإجزاء في مقام درك الفضل، كما هو المشهور بل المسلم من عمل المسلمين من صدر الإسلام، كما نص عليه في نهاية التقرير.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٠: «و يعارضها أيضا صحيحة علي بن يقطين».

أقول: مقصوده من هذه المعارضه هو تعارض الرواية المذكورة مع الصحيحتين الدالتين بإطلاقهما على كفاية تسبيحة واحدة من الصغرى، و قد يحمل التسبيح فيهما على الكبرى، لشيوع استعمال التسبيح في الأذكار المصدرة

به كالتسبيحات، و أجاب عنه المصنفﷺ؛ بأن الشيوع المذكور لايوجب رفع اليد عن إطلاق التسبيح بالنسبة إلى الصغرى، فالمعارضة بين الصحيحتين و الرواية بالنسبة إلى الصغرى باقية.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٤: «و قد حمل التسبيح التام».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الحق أن يقال إن رواية علي بن يقطين لاتعرض فيها لبيان كيفية التسبيح لأن السؤال فيها إنما هو عن الكمية، و هذا يدل على كون الكيفية معلومة عند السائل، بحيث لم يكن يحتاج إلى السؤال عنها فالتمسك بإطلاقها لكافية الواحدة الصغرى، غير صحيح، لعدم كونها واردة في مقام بيان هذه الجهة، و هو شرط لجواز التمسك بالإطلاق، فلايدل على اجتزاء الواحدة الصغيرة كما لايخفى؛ و أما رواية زرارة، فالظاهر أن المراد بالواحدة التامة فيها في التسبيحة الكبرى لاستمرار عمل المسلمين من صدر الإسلام إلى زماننا هذا على قرائتها في الركوع و السجود. و قال في موضع آخر: فاعلم أنه لاإشكال في الإكتفاء بتسبيحة واحدة كبرى كما هو مقتضى روايتي أبي بكر الحضرمي و هشام بن سالم، و لاتعارض بين ما يدل على الاجتزاء بتسبيحة كبرى، و ما يدل على أدنى ما يجري من التسبيح ثلث تسبيحات، لأنه مضافا إلى إمكان منع الإطلاق فيها لابد من حملها على التسبيحة الصغرى، للأخبار الدالة على كفاية الواحدة، ثم إن مقتضى رواية هشام بن سالم هو جواز الاكتفاء بقول «سبحان ربي العظيم» في الركوع و «سبحان ربي الأعلى» في السجدة بدون إضافة «و بحمده»، و احتمال كونها إشارة إلى ما هو المعروف بين المسلمين لم‌يثبت.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «رفع اليد عن الإطلاق».

أقول: أي إطلاق التسبيح فيشمل الصغيرة أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٧، س ١٦: «لو لا خوف مخالفة المشهور».

أقول: في عدم جواز الإكتفاء بالواحدة في الصغيرة.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١: «و استدل عليه بصحيحة معاوية بن عمار».

أقول: و في نهاية التقرير: و لايبعد أن يقال بأن هذه الرواية من تتمة رواية معاوية المتقدمة لا رواية مستقلة، و هي رواية معاوية بن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام أخف ما يكون من التسبيح في الصلاة قال ثلث تسبيحات تقول سبحان الله سبحان الله سبحان الله»[1] و عليه فالظاهر من قوله تسبيحة واحدة هي الواحدة الصغرى و لايخفى عليك أن دعوى الجزم بكونه من تتمة رواية معاوية غير ثابتة، كما أن استدلال من ذهب إلى جواز الاكتفاء بالواحدة من الصغرى بها عند الضرورة كالمرض، غير واضح بعد شيوع استعمال التسبيح في الكبرى، و هكذا لاوجه للاستدلال باكتفاء الواحدة من الصغرى بالمرسل المحكي عن الهداية مع ضعف السند فاللازم هو تكرر الصغرى ثلاثا مطلقا.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «ما ورد فيه الأمر».

أقول: وفي العبارة مسامحة و الأولى أن يعبر كذلك «و حيث كان ما ورد فيه الأمر مشتملا على كثير من المستحبات فلايبقى ظهور للأمر في الوجوب».

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٥، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ٨: «فلايبقى ظهور للأمر في الوجوب».

أقول: يمكن أن يقال؛ إن قيام القرينة على الاستحباب فيما عدى التكبير لايوجب رفع ظهور الأمر في الوجوب بالنسبة إلى الأمر بالتكبير، نعم ترفع اليد عن ظهوره بمثل موثقة أبي بصير فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٦٨، س ١٧: «من جهة الأخذ بالإطلاق».

أقول: ولايخفى عليك إمكان منع الإطلاق لأن الرواية في مقام بيان كفاية التسبيحات الأربعة مكان الحمد فلاإطلاق لها بالنسبة إلى خصوصيات التكبير و الركوع، فالواجب هو مراعات كون التكبير في حال الانتصاب كما ذهب إليه المشهور.

قوله في ج ١، ص ٣٦٩، س ٨: «و أما استحباب وضع اليدين».

أقول: و قد مر في السابق إمكان الإستدلال لوجوب وضع الكفين على الركبتين، بقوله عليه السلام : «إذا ركعت فضع كفيك على ركبتيك»[١] و لصحيحة زرارة الدالة على إجزاء وصول أطراف الأصابع في الركوع إلى الركبتين، و لصحيحة الحاكية بفعل الإمام عليه السلام تعليما لحماد «ثم ركع و ملأكفيه من ركبتيه، إلى أن قال عليه السلام : يا حمادَ هكذا صل»[٢] ولكن عرفت تأمل المصنف فيها. و أضف إلى ذلك أن هذا لو كان واجبا لشاع و لبان، و معذلك ذهب المصنف في تعليقة العروة إلى الاحتياط.

---

(١) المستدرك، ج ٤، ص ٤١٩ و ص ٤٣٥.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «و هل يعتبر فيه وضع الجبهة».

أقول: والشك فيه إن كان من جهة الاعتبار الشرعي بعد وضوح معناه العرفي فيرجع فيه إلى الأصل العملي، سواء كان الشك في اعتباره في حقيقة السجود أو في اعتباره في المحقق الشرعي، لأن في كلا التقديرين يكون البيان على الشارع و حيث لم يبين يرجع إلى الأصل العملي هذا بخلاف ما إذا كان الشك من جهة الإعتبار العرفي فمقتضى القاعدة هو عدم جواز الاكتفاء به فيما وجب من السجود، بعد كونه من المصاديق المشكوكة. و لا فرق فيه بين أن يكون الشك في حقيقة السجود عرفا أو يكون الشك في محققه عرفا بعد تبين حقيقة السجود عرفا، نعم لو كان الشك من جهة احتمال قيد مقوم في السجدة المحرمة فمقتضى الأصل هو البرائة و مما ذكر يظهر ما في إطلاق المصنف من أن المرجع هو الأصل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «أو يكفي مطلق الانكباب».

أقول: أي و لو بوضع الخد و نحوه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ١: «كل منها محتمل».

أقول: أي محتمل، بعد عدم اعتبار الوضع على خصوص الأرض أو ما انبتته في المفهوم العرفي.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٢: «من غير إعتبار أمر آخر».

أقول: كسجدة الشكر أو التلاوة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٠، س ٦: «و قد يفرق بين الصورتين».

أقول: أشار به إلى قول المحقق اليزدي ﷺ حيث قال: و أما لو قلنا بتبين المفهوم و رجوع الشبهة إلى المحقق كما أنه من المحتمل أن يكون السجدة عبارة عن كمال الخضوع، و يختلف ذلك باختلاف الساجدين و يشك في دخل وضع الجبهة في سجدة الإنسان، فمقتضى القاعدة عدم الاكتفاء بالمصداق المشكوك في الشبهة الوجوبية، نعم في الشبهة التحريمية مقتضى الأصل البرائة انتهى، و لايخفى عليك أن التفصيل المذكور صحيح بالنسبة إلى ما إذا كان الشك في الاعتبار العرفي، و أما إذا كان الشك في الاعتبار الشرعي بعد صدق السجدة عرفا أو بعد صدق محققها فلامجال للتفصيل، بل مقتضى الأصل في الشبهة الوجوبية أو الشبهة التحريمية كليهما هو عدم الاعتبار كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧١، س ١٧: «لاخصوص جزئه الواقع».

أقول: أي بالخط المتوهم من طرف (أي آخر) كل من الحاجبين المتصل لطرف الانف الأعلى مصعدا الى الناصية كما في صلوة الحاج الشيخ ﷺ.

قوله في ج ١، ص ٣٧٢، س ٣: «لامجموع ما بين الطرفين».

أقول: إذ لو كان المراد تمام مقدار الحاجبين لزم جواز السجود على طرفي الحاجب المائلين إلى الصدغ مع أن الالتزام بجوازه مشكل، فالأقوى هو الاكتفاء بما يصدق عليه الجبهه، و من المعلوم أنها لاتختص بالخط المتوهم من طرف كل من الحاجبين المتصل لطرف الأنف الأعلى مصعدا إلى الناصية، و إجمال القصاص في بعض الأخبار من جهة اختصاصه بالناصية و عدمه، لايسري إلى ما

يدل على وجوب السجدة على الجبهة كما لايخفى ثم إنه يكفي إصابة بعض الجبهة و لو كان بمقدار طرف الأنملة كما نص عليه في صحيحة زرارة[١] ثم لايلزم الاتصال بل يصح السجدة على مثل الحصى و السبحات المجتمعة إذا صدق وضع الجبهة على الأرض.

قوله في ج ١، ص ٣٧٣، س ٢٠: «لايلتزم بالاستيعاب».

أقول: فيكفي المسمى و لو بوضع بعض الكفين، ولكن قال في نهاية التقرير: و هل يجب في الكفين الاستيعاب أم لا؟ الظاهر الوجوب لأن الاعتماد على الكفين إنما يتحقق بوضع مجموع باطنهما، نعم لايعتبر الاستيعاب الحقيقي بل يكفي الاستيعاب العرفي. و فيه مع إمكان منع لزوم الاعتماد بعد صدق مسمى السجود، منع عدم تحقق الاعتماد إلا بمجموع باطن الكفين لإمكان الاعتماد بمعظمه أو نصفه و لا دليل على أزيد من اعتمادها عليها كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٠: «خبر حماد لايدل على التعيين».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أن الظاهر من الأنملة عرفا و لغة أنها العقدة، فلامجال لاستفادة لزوم طرف الإبهام من الصحيح، نعم يمكن الاستدلال له بأنه المنصرف من الأمر بالسجود على الإبهام، لكن الانصراف ممنوع. و الصحيح لايصلح لتقييد إطلاق غيره مما دل على وجوب السجود على الإبهامين لما في ذيله في رواية الكافي من ذكر الإبهامين بدل أناملهما فلاحظه، و

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ٩، الحديث ٥.

لأجل ذلك كان المحكي عن المحقق و الشهيد الثانيين و صاحب المدارك و غيرهم الاجتزاء بكل من طرف الإبهام و ظاهره و باطنه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٤، س ١٧: «لامجال لاحتمال كون الإرغام».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من أنه لو كان الإرغام واجبا في الصلوة أو في السجود لكان اللازم مع عموم الابتلاء به لكل أحد، أن يكون وجوبه ضروريا فضلا عن أن تكون السيرة على خلافه، فالشهرة الفتوائية أيضا قائمة على الخلاف.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١: «و مع الشك في الصدق».

أقول: ولايخفى عليك أن مع لصوق ما يصح السجدة على الجبهة إن لم يصدق السجدة عرفا بوضع الجبهة اللاصقة بما يصح السجود على الأرض، لزم عليه الانفصال حتى يصدق السجدة، و أما مع صدق السجدة كما لايبعد فالشك في اعتبار انفصال الجبهة حين الهوى للسجود عن الموضوع عليه، و مقتضى القاعدة فيه كما في صلوة الحاج الشيخ‌ﷺ هو أصالة عدم اعتباره، فلاوجه للزوم الاحتياط، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا، و منع اعتبار الانفصال. ولكن يمكن أن يقال إن اللازم هو حدوث وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه و هو مع تلويث الجبهة بالطين لايصدق كما ذهب إليه في المستمسك و الإمام الخميني‌ﷺ في تعليقته على العروة، اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو السجود. و تفسيره بوضع الجبهة على الأرض تفسير غالبي فلاينافي صدق السجدة بدون وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر حكم غير الجبهة من ساير المساجد فإن الظاهر صدق السجدة مع وضع الجبهة ولو كان بعض أعضاء الآخر

غير مرتفع عن الأرض اللهم إلا أن يقال إن اللازم هو وضع ساير الأعضا على الأرض، ولكنه غير ثابت نعم يمكن التمسك بما رواه البزنطي بناء على ظهور النقص في الإعادة فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «تقديره بالمقدار المذكور».

أقول: وفي نهاية التقرير: و قد قدر بأربع أصابع مضمونة، و يؤيده اللبن الموجودة في أبنية بني عباس في سر من رأى فإنها بهذا المقدار تقريبا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٥، س ١٤: «و استدل عليه بما عن الشيخ».

أقول: قال المحقق الحائري ﷺ : و السند متصف بالحسن بناء على أن النهدي الذي يكون في سلسلة رواة هذا الخبر، هو الهيثم بن مسروق بقرينة رواية ابن محبوب عنه، مضافا إلى كونه مدركا لفتوى الأعاظم، و إليه ذهب في نهاية التقرير أيضا.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٢: «و هو موثقة عمار».

أقول: ولايخفى عليك، أن في قبال الموثقة ما رواه في الوسائل عن الشيخ ﷺ بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى عن محمد بن عيسى عن صفوان بن محمد بن عبدالله عن الرضا ﷺ في حديث «أنه ساله عمن يصلي وحده فيكون موضع سجوده أسفل من مقامه فقال إذا كان وحده فلاباس»[1]. و التقييد فيه بالوحدة لعله للفرار عن كون مسجد الماموم أخفض من مسجد الإمام و كيف كان فدلالة هذا

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٠، الحديث ۴.

الخبر أقوى من دلالة موثق عمار المذكورة في المتن، لعدم ظهور نفي الاستقامة في المنع، فلايصلح لتقييد خبر صفوان بما إذا لم يكن الانخفاض أزيد من مقدار اللبنة و لذلك حكي عن الأردبيلي و من تأخر عنه الجواز و ينسب إلى الأكثر بل عن التذكرة الإجماع على جواز الانخفاض، و لولا الإجماع يمكن أن يقال في الارتفاع أيضا بالجواز لموثقة أبي بصير قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن الرجل يرفع موضع جبهته في المسجد، فقال إني أحب أن أضع وجهي في موضع قدمي وكرهه[1] إذ ظاهره الجواز مع الكراهة فتساوي موضع الجبهة مع موضع القدم مستحب فيحمل عليه ما يكون ظاهره الوجوب و يحمل ما يكون ظاهره النهي عن الارتفاع على الكراهة كصحيحة عبدالله بن سنان و حسنته فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ١٧: «هو الكلام في ذكر الركوع».

أقول: ولايخفى عليك، أن المحقق الأول قدس سره عكس كلامه في الركوع حيث قال: و الواجب في السجود الذكر فيه، و قيل يختص بالتسبيح كما قلناه في الركوع مع أنه قال في الركوع: الواجب الخامس التسبيح، و قيل يكفي الذكر، انتهى. فالذكر عنده في السجود واضح دون الركوع، ولكن الانصاف عدم الفرق في الركوع و السجود بالنسبة إلى كفاية الذكر، فإن كان كافيا كفي في كليهما و إن لم يكن كافيا لم يكف في كليهما، فالفرق لا وجه له لأن دليل الكفاية واحد.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١٠، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٧٦، س ٢٠: «و يدل عليه في الجملة».

أقول: وفي دلالة الأخبار على الطمأنينة و السكونة حال الذكر تأمل، لقوة احتمال دلالتها على الطمأنينة بمعنى عدم رفع الرأس عن السجدة قبل إتمام الذكر، و قد مر الإشارة إليه و هكذا الأمر في دلالة خبر موسى الهمداني و صحيحة علي بن يقطين مع كونها في مقام بيان كفاية تسبيحة واحدة، و لذا تأمل الحاج الشيخ‌ﷺ في دلالة الأخبار على وجوب الطمأنينة المفسرة بسكون جميع أعضاء السجدة.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٢: «و بعد تسليم لزوم الطمأنينة».

أقول: أي تسليم لزوم الطمأنينة عند الأصحاب لاضرر الخدشة و الدلالة لثبوت الطمأنينة بمعنى سكونة جميع الأعضاء حال الذكر عندهم فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٥: «هو الكلام فيها في الركوع».

أقول: وقد مر أن الطمأنينة بالمعنى المعروف ليست داخلة في حقيقة الركوع أو السجود، و عليه فالإخلال بها نسيانا لايوجب الإخلال بالركوع أو السجدة حتى لاتجري قاعدة «لاتعاد» فالإخلال بالطمأنينة لايوجب بطلان الصلاة لتمامية أجزاء أركانها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٧، س ٩: «هذا مذهب علمائنا».

أقول: و لولا مخالفة مذهب علمائنا فللخدشة مجال، لأن الاستواء جلوسا أعم من الطمأنينة بمعنى سكونة الأعضاء و الجوارح.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ١: «و قد عمل المشهور».

أقول: حكي عن الشيخ و العلامة العمل به وقد يستدل له، كما في المستمسك، ببعض المطلقات المشرعة للتكبير و عدم حمله على المقيد لكونه من المندوبات، كصحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام ما يجزي من القول في الركعتين الأخيرتين قال أن تقول سبحان الله و الحمدلله و لا إله إلا الله و الله اكبر، و تكبر و تركع[1] و ج ١، باب ٥١ من تلك الأبواب و قال زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «إذا اردت أن تركع و تسجد فارفع يديك و كبر ثم اركع و اسجد»[2] هذا ولكنه محل منع لأن هذه الروايات في مقام بيان حكم آخر من جواز الاكتفاء بالتسبيحات مكان القرائة في الركعتين الأخيرتين أو في مقام استحباب رفع اليد حين التكبير فلا إطلاق لها كما لا يخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٦: «سجوده مساويا أو أخفض».

أقول: أي مع موضع موقفه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٨، س ٢١: «و هو عمدة ما استدل به».

أقول: و في المستمسك: «تمكن المناقشة في أدلة الوجوب بمنع الإجماع و بأن الأمر بالاستواء جالسا في الموثق وارد مورد توهم عدم المشروعية» انتهى؛ و فيه منع واضح إذ لا وجه للتوهم المذكور بعد كون المسألة خلافية بين العامة أيضا.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب القرائة في الصلاة، الباب ٤٢، الحديث ٥.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ٢، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ٤: «و مقتضى الجمع حمل الأمر».

أقول: لأن هذه الرواية كما في نهاية التقرير، نص في جواز الترك و عدم الوجوب فترفع اليد بسببها عن ظهور أكثر الأخبار المتقدمة في الوجوب.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١١: «و على تقدير الاشعار».

أقول: كما قال المحقق اليزدي‌ؒ حيث قال: «و الحق أن الرواية إن صحت فهي محمولة على رؤية زرارة فعلهما علیهما السلام في وقت من الأوقات و إن كان مخالفا لظاهر التعبير المذكور». و في المدارك بعد ما نقل احتجاج العلامة‌ؒ في المختلف بالموثق السابق قال: «و هو معارض بما رواه الشيخ عن زرارة إلى أن قال ثم قال و السندان متقاربان إلى أن قال و يؤيد الاستحباب أيضا ما رواه الشيخ في التهذيب عن رحيم قال قلت لأبي الحسن الرضا علیه السلام : جعلت فداك أراك إذا صليت فرفعت رأسك من السجود في الركعة الأولى و الثالثة تسوي جالسا ثم تقوم فنصنع كما تصنع؟ قال علیه السلام لاتنظروا إلى ما أصنع أنا، اصنعوا ما تؤمرون»[1] انتهى، قال في نهاية التقرير يمكن أن يكون الوجه فيه كون الراوي من زمرة العوام، إلى أن قال: و من الواضح أن الرجل العامي يعمل غالبا على طبق ما هو المتعارف بين الناس من الفتاوى فأمر بمتابعة ما يؤمر به و لايلزم الإغراء بالجهل لعدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٤: «بعيد جدا».

أقول: و لعله لما في نهاية التقرير: من أنه و قد يحمل هذا الخبر ... على التقية ولكن لاوجه له، بعد ما عرفت من كون المسألة بين العامة من الصحابة و التابعين

---

(١) تهذيب الأحكام، كتاب الصلاة، الباب ٨ باب كيفيه الصلاة و صفتها...، الحديث ٧٢.

اختلافية خصوصا بعد حكايتهم عن النبي صلى الله عليه وآله أنه كان إذا رفع رأسه من السجدة الأخيرة في الركعة الأولى استوى قاعدا ثم قام إلى أن قال: و قد ذهب جميع من الصحابة على ما حكي عنهم في كتاب الخلاف إلى الاستحباب إلى أن قال: و كيف كان فالمسألة كانت موردا لاختلاف المسلمين إلى أن قال: و يؤيد الاستحباب أنه لو كانت جلسة الاستراحة واجبة لكان اللازم أن يكون وجوبها ضروريا لعموم الابتلاء بها.

قوله في ج ١، ص ٣٧٩، س ١٧: «يدل عليه صحيحة أبي بكر الحضرمي».

أقول: و خبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «... **فإذا نهضت فقل بحول الله و قوته أقوم و أقعد، فإن عليا عليه السلام هكذا كان يفعل**». [١]

قوله في ج ١، ص ٣٨٠، س ٩: «صحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام».

أقول: و كمصحح ابن أبي عمير عن عمر و بن جميع قال قال أبو عبدالله عليه السلام لا بأس بالإقعاء في الصلاة بين السجدتين و بين الركعة الأولى و الثانية و بين الركعة الثالثة و الرابعة الحديث[٢] و كمروي في آخر السرائر نقلا من كتاب حريز بن عبدالله عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال لا بأس بالإقعاء فيما بين السجدتين. [٣]

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ۶، الحديث ۶.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ۶، الحديث ٧.

قوله في ج ۱، ص ۳۸۰، س ١٤: «ليس هو الإقعاء على القدمين».

أقول: لأنه الجلوس على الأليين عندهم.

قوله في ج ۱، ص ۳۸۰، س ١٦: «مما لا ينطبق».

أقول: إذ لاتأذي فيما نسب إلى أهل اللغة من الجلوس على الأليين.

قوله في ج ۱، ص ۳۸۱، س ۸: «فوجه التأمل فيه».

أقول: ولايخفى عليك، أن تفسير أهل اللغة لايساعد التأمل المذكور لأنهم فسروه بوضع أليتيه و إلصاقهما على الأرض و نصب الساقين و تساندهما إلى الظهر أو نصب الساقين مع وضع اليدين على الأرض، كما حكي عن الصحاح و تاج العروس و القاموس و الأزهري و أبو عبيدة معمر بن المثنى و غيرهم و في محكي لسان العرب: «و أما أهل اللغة فالإقعاء عندهم أن يلصق الرجل أليتيه بالأرض و ينصب ساقيه و فخذيه و يضع يديه على الأرض، كما يقعي الكلب انتهى»، و عليه فالإقعاء بتفسير الفقهاء له نسبة إلى القدمين و أما بملاحظة تفسير أهل اللغة فلانسبة له الى القدمين، كما لايخفى لأنه حينئذ الجلوس على الأليتين فالقرينة الأولى صحيحة و أيضا مع احتمال كون العبارة ولاتقع على قدميك (بفتح التاء من الوقوع) أيضا لايساعد مع ما ذهب إليه أهل اللغة لأنه الوقوع على الأليتين لا على القدمين فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۳۸۱، س ۱۷: «في صحيح زرارة».

أقول: راجع الوسائل الحديث ۳ من الباب الأول من أبواب أفعال الصلاة.

قوله في ج ١، ص ٣٨١، س ٢١: «لايبعد الكراهة».

أقول: و فيه ما لايخفى، نعم يمكن القول بكراهة القعود على القدمين سواء كان مع وضع الأليتين على الأرض أو بدونه، لإطلاق صحيحة زرارة و إياك و القعود على قدميك[1] فتأمل بل لعل إطلاقه يشمل ما ذهب إليه الفقهاء لأنه الجلوس على القدمين أيضا، و عليه فالمكروه ثلثة: الأول؛ وضع الأليتين على العقبين معتمدا على صدر القدمين لصدق القعود على القدمين و لو بصدرهما و الثاني؛ إلصاق الألية بالأرض و نصب الساقين و الفخدين لأن القدمين حينئذ، أيضا على الأرض ولكن صدق القعود على القدمين محل تأمل بل يصدق الجلوس على الأليتين حينئذ و الثالث؛ هو الجلوس على القدمين من دون إلصاق الأليتين بالأرض كالجلسة عند قضاء الحاجة، و لكن صحيح زرارة مختصة بحال التشهد فلايشمل غير حال التشهد فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ١٣: «و لم يعلم استناد المشهور».

أقول: أي و أما مع الإرسال كما هو كذلك فلايصلح للاستدلال مع عدم العلم باستناد المشهور في السجدة على الذقن بهذه الرواية بل الظاهر عدم العمل بها حيث ذهبوا إلى تقديم الجبينين.

قوله في ج ١، ص ٣٨٢، س ٢٠: «و لايخفى ما فيه».

أقول: إذ حمل السجدة على الحاجب على السجدة على الجبينين كما ترى، و عليه فالرواية بمضمونها غير معمول بها، فلايبقى في المسألة إلا الإجماع و الشهرة

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب أفعال الصلاة، الباب الأول، الحديث ٣.

و قد يقال: يمكن استفادة ذلك من خبر مصادف فإن قوله لااستطيع أن اسجد من أجل الدمل فانما أسجد منحرفا و جواب الإمام عليه السلام لاتفعل ذلك احفر حفيرة[1] يستفاد منهما أنه عليه السلام قرره على أن العاجز عن السجود على الجبهة يجزئه السجود على الجانب أو على الانحراف لكنه عليه السلام دله على طريق للاستطاعة لم يكن متنبها له، و أورد عليه: بأن استفادة ذلك من خبر مصادف مبني على أن يكون مراد السائل من قوله «و كنت أسجد على جانب السجدة على الجبين» بالمعنى الذي نسب إلى بعض أهل اللغة أعني ناحية الجبهة من محاذاة النزعة الى الصدغ، ولكن كلامه غير ظاهر في ذلك، فان السجدة على جانب أو منحرفا، يصدق على السجدة على ما فوق الحاجبين الذي من أجزاء الجبهة. و يمكن الجواب بأنه لو كان ذاك فلامعنى للانحراف، نعم انتقال وظيفة السجدة من الجبهة إلى الجانب أو الجبين مع عدم إمكان الجبهة ينافيه إطلاق رواية علي بن محمد، حيث اكتفي فيها في الانتقال الى الذقن بمجرد عدم إمكان السجدة على الجبهة، اللهم إلا أن يقال: مقتضى الجمع بين خبر مصادف الدال على تقرير الإمام للسجدة على الجانب عند عدم إمكان السجدة على الجبهة و بين ما دل على الانتقال الى الذقن هو عدم لزوم مراعات السجدة على الجانب بل يجوز السجدة عليه كما يجوز على الذقن لأن السجدة تحققت بكل واحد منهما ولكنه خلاف ما ذهب إليه الأصحاب من وجوب السجدة على الجبين فافهم.

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ۱۲، الحديث ۱.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ١: «بقصد الاحتياط لم يستلزم الزيادة».

أقول: وفيه أن مقتضى خبر زرارة في باب قرائة العزائم هو استلزام الزيادة و لو لم يكن بقصد السجدة الصلاتية، عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام «قال: لاتقرء في المكتوبة بشيء من العزائم فان السجود زيادة في المكتوبة» انتهى، مع أن السجدة للعزائم ليست من السجدة الصلاتية و لاتكون ماحية لصورة الصلاة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٥: «و حم تنزيل».

أقول: و قد ورد في بعض الروايات عن ائمتنا عليهم السلام أن السجدة، عند قوله تعالى: إن كنتم إياه تعبدون (الوسائل، ج ۴، ر ٨٨١).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الاعراف».

أقول: (آيه، ٢٠٦).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الرعد».

أقول: (آيه، ١٥).

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «النحل».

أقول: (آيه، ٥١)

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «بني إسرائيل».

أقول: (آيه، ١٠٩ و قد يعبر عنه بسورة الإسراء)

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «مريم».

أقول: و آيه، ٥٨.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٦: «الحج».

أقول: آيه، ٧٧ و ١٩.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «الفرقان».

أقول: آيه، ٦٠.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «النمل».

أقول: آيه، ٢٦.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «ص».

أقول: آيه، ٢٤.

قوله في ج ١، ص ٣٨٣، س ٧: «إذا السماء انشقت».

أقول: آيه، ٢١.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١١: «و غيرها من الأخبار».

أقول: كخبر علي بن جعفر في كتابه عن أخيه عليه السلام «قال: سألته عن الرجل يكون في صلاته فيقرأ إنسان السجدة كيف يصنع؟ قال يسجد إذا سمع شيئا من العزائم الأربع ثم يقوم فيتم صلاته إلا أن يكون في فريضة فيؤمي برأسه إيماءا». [1]

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٣، الحديث ٣.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ١٦: «فمن جهة ما فيه من الصلاة».

أقول: و من جهة التفصيل فيه بين المأموم السامع و غيره لم‌يقل به أحد، و من جهة عمومه للعزيمة و غيرها، فيعارض بما سبق مما دل بـإطلاقه على وجوبه على السامع في العزيمة بالعموم من وجه، و الترجيح للأخير للشهرة و موافقته لإجماع السرائر، و أجاب في المستمسك عن الأول بأن اشتمال الخبر على ما ذكر مما لانقول به غير قادح في حجيته في غيره، و عن الثاني بأن المعارضة و إن كانت بالعموم من وجه إلا أن المرجع في مورد المعارضة أصالة البرائة لا المرجحات كما حرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٣٨٤، س ٢٠: «فلا بأس بالجمع بين الصحيحة».

أقول: استشكل في المستمسك بأن الصحيح لا يشمل غير المصلي لما في ذيله من قوله «فأما أن يكون إلخ» فإنه إما ظاهر في كونه بيانا للمأتي من المستثنى منه بعد الاستثناء فيختص بالمصلي أو صالح للقرينية على ذلك فلايبقى للصدر إطلاق يشمل غيره و حينئذ لامجال لرفع اليد عن إطلاق ما دل على وجوب السجود للسامع بالإضافة إلى غير المصلي و لم يثبت عدم الفصل بين المصلي و غيره كي يتعدى من أحدهما إلى الآخر انتهى، و فيه منع عدم الإطلاق بعد كون السؤال مطلقا و كان الإمام في مقام الجواب عنه، و الذيل بعد كونه معطوفا بكملة «أو» لايوجب تقييد الصدر بعد كونه مطلقا كما لايخفى ولكن الأحوط هو عدم ترك السجدة عند السماع.

قوله في ج ١، ص ٣٨٥، س ١٥: «فيمكن أن يستدل له بخبر أبي بصير».

أقول: و يمكن أن يستدل بما روي عن عبدالله بن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «العزائم الم تنزيل و حم السجدة و النجم و اقرأ باسم ربك و ما عداها في جميع القرآن مسنون و ليس بمفروض انتهى»[١] و هو أعم من السامع ولكنه مرسل اللهم إلا أن يقال إن ضعفه منجبر بعمل الأصحاب واتفاقهم، و يمكن أيضا أن يستدل بصدر صحيحة محمد بن مسلم المروية عن مستطرفات السرائر قال سألته عن الرجل يقرأ بالسورة فيها السجدة فينسي فيركع و يسجد سجدتين ثم يذكر بعد قال يسجد إذا كانت من العزائم و العزائم أربع ألم تنزيل و حم السجدة و النجم واقرأ بأسم ربك الحديث.[٢] فإن مقتضى مفهوم قوله «إذا كانت من العزائم» هو عدم لزوم السجدة بعد التذكر لقرائة غير العزائم ولكن مورده القاري لاالسامع هذا مضافا إلى أن عدم لزوم السجدة أعم من الاستحباب كما أن قوله أنت بالخيار إن شئت سجدت و إن شئت لم‌تسجد لايدل على الاستحباب، اللهم إلا أن يكون المقصود من الاستدلال هو نفي الوجوب، وأما استحبابها فيمكن الاستشهاد بالمرسل المذكور أو النبوي المذكور في الذكرى عن عبدالله بن عمرو بن العاص أقرأني رسول‌الله صلى الله عليه وآله خمس عشرة سجدة منها ثلاث عشرة في المفصل و سجدتان في الحج.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٢، الحديث ٩.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قراءة القرآن، الباب ٤٤، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١: «الدليل».

أقول: أي دليل اعتبار عدم علو موضع الجبهةعن موضع البدن، و القول بأن الأدلة الدالة على اعتبار ذلك منصرفة إلى السجدة الصلاتية غير مسموع، فتأمل. و هكذا الأمر في دليل اعتبار وضع الجبهة على ما يصح السجود عليه. و مما ذكر يظهر أيضا الكلام في وضع سائر المساجد فالأمر يدور بين مراعات جميع ما يعتبر في السجدة عدى ما خرج، كالطهارة عن الحدث بقسميه بمنع الانصراف و عدم مراعاتها بالانصراف، والتفكيك والتفرقة بين الأمور المذكورة لاوجه له، فالأحوط هو مراعاتها جميعا، و إن كان الأقوى، هو عدم اللزوم كما يؤيده حكاية الإجماع على عدم لزوم مراعات الاستقبال. و أما ما قيل من انصراف إطلاق الأدلة في المقام إلى خصوصية الكيفية المعتبرة في سجود الصلاة كما يقال ذلك في شرائط النوافل، فلادليل له، ثم لايخفى عليك أن الأمر أظهر فيما لادليل عليه إلا الإجماع لأنه دليل لبي يقتصر فيه على مورده، و لعل من ذلك إباحة المكان. ثم يظهر من حاشية الإمام الخميني ﷺ لزوم مراعات مايصح السجود و لعل وجهه هو ما رواه الصدوق في العلل في بيان علة السجدة على ما يصح السجود عليه كما في ص ٢٩٩، و مقتضى تعميم التعليل هو سرايته إلى ساير أقسام السجود فراجع و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٣٨٦، س ١١: «و يشكل الجمع بينهما و بينها».

أقول: و يمكن الجمع بما عن المنتقى من حملهما على غير العزائم لعمومهما و اختصاص ما سبق بالعزائم و حمل على التقية بعد عدم إمكان الجمع بينهما و

المفروض هو إمكانه بما حكي فيجب عليها السجدة في العزائم، و لو لم تكن طاهرة، و أما في غير العزائم فهي منهي عن القرائة و السجدة و حيث كانت قرائة غير العزائم مكروهة، فالنهي هو تنزيهي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١: «من هنا يظهر أيضا».

أقول: إذ لو كان التكبير بعد رفع الرأس واجبا لأشير إليه مع كونه في مقام البيان مع أنه لم يشر إليه، هذا مضافا إلى موثق عمار «أنه سئل أبوعبدالله عليه السلام عن الرجل إذا قرأ العزائم كيف يصنع قال عليه السلام: ليس فيها تكبير إذا سجدت و لا إذا قمت ولكن إذا سجدت قلت ما تقول في السجود» فانه صريح في نفي لزوم التكبير، كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٤: «الظاهر عدم الخلاف».

أقول: و في صلوة المحقق اليزدي قدس سره: و التشهد واجب بـإجماع العلماء كافة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٧، س ١٥: «يشهد له جملة من الأخبار».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من استمرار عمل النبي صلى الله عليه و آله و سلم و الائمة عليهم السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١: «ورد علمها إلى أهله».

أقول: و في المستمسك لكنها إن دلت على خروج التشهد فقد دلت على الخروج بغير التسليم، فيعارضها ما دل على تعين الخروج به لكنها ليست دالة إلا على عدم قدح الحدث في الفرض بقرينة الأمر فيها بالتشهد فتعاضد ما دل على وجوبه و التعليل بأنه سنة لاينافي الوجوب كما يشير إليه تطبيق السنة عليه و على القرائة في

حديث «لاتعاد الصلاة» و غيره فالنصوص المذكورة مخالفة لما دل على قدح الحدث في أثناء الصلاة، و سيأتي إن شاء الله في المبطلات التعرض لها.

قوله في ج ١، ص ٣٨٨، س ١١: «الأخبار المخالفة لامجال للعمل بها».

أقول: كخبر زرارة الدال على إجزاء الشهادة الواحدة في التشهد الأول و هو و إن كان بحسب السند صحيحا، ولكنه لم يعمل به، ولذلك قال في نهاية التقرير بعد نقل الرواية المذكورة: «و عدم صلاحيتها للمعارضة مع الأخبار الدالة على لزوم الشهادتين، و ذلك لكون الرواية في غاية الشذوذ بحيث لم ينقل عن أحد من الأصحاب العمل على طبقها، و الفتوى بمضمونها. نعم حكي في الذكرى عن الجعفي في (الفاخر) أنه عمل على طبق الرواية. و ذهب الى اجتزاء شهادة واحدة في التشهد الأول، و لكن هذا لايخرجها عن الشذوذ خصوصا بعد كون العامل بها بعيدا عن المجامع العلمية لأنه كان مقيما بمصر و صنف (الفاخر) فيه، ثم لايقدح فيما ذكر من لزوم الشهادتين في الركعة الثانية و الركعة الأخيرة من الثلاثية و الرباعية، ما ورد من الاجتزاء بذكر بسم الله فقط عند نسيان التشهد أو بذكر الشهادة الأولى فإن مثلهما في مقام عدم ضرر السهو و النسيان، لاكفاية المذكورات عن التشهد في حال الذكر» هذا مضافا إلى عدم اختصاصهما بالتشهد الأول كما لايقدح فيما ذكر مثل خبر حبيب الخثعمي عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا جلس الرجل للتشهد فحمدالله تعالى»؛ أجزأه لأنه كما في المستمسك يحتمل الاجتزاء بالتحميد عما يقترن بالشهادتين من الذكر نعم ظاهر صحيح الفضلاء

المروي في أبواب أفعال الصلاة[١]، هو كفاية بسم الله و بالله لا اله إلا الله و الاسماء الحسنى كلها لله عن التشهد، فانه لم يذكر فيه بعد ما ذكر الا الصلاة و السلام، ولكنه لايقاوم ما دل على لزوم الشهادتين، مع أن الظهور المذكور ظهور سكوتي.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ٨: «توهن دلالتها على المطلوب».

أقول: قال المحقق اليزدي ﷺ: «و على فرض التعدد تحمل الأولى على نفي الكمال بقرينة الثانية».

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١١: «و من طرق الخاصة أخبار».

أقول: قال في نهاية التقرير: و منها موثقة عبدالملك بن عمرو الأحول عن أبي عبدالله عليه السلام قال «التشهد في الركعتين الأولتين الحمدلله أشهد أن لا إله الا الله وحده لاشريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله اللهم صل على محمد و آل محمد و تقبل شفاعته و ارفع درجته»[٢] و اشتمالها على ما قام الدليل على عدم وجوبه لايضر بالاستدلال بها على الوجوب بالنسبة إلى ما لم يقم الدليل على عدم وجوبه، فافهم. و كيف كان فلا إشكال في كفاية الكيفية المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٨٩، س ١٢: «منها ما عن أبان بن تغلب».

أقول: وفي المستمسك: و أما ما تضمن الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله عند ذكره فالاستدلال به على الوجوب لايتم بناء على استحبابه، كما هو المشهور المدعى

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٥، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التشهد، الباب ٣، الحديث الأول.

عليه الإجماع في كلام جماعة مع أنه لاتثبت الجزئية للصلاة فإذا العمدة في المقام الإجماع المحكي عن الغنية إلخ.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «فما وجه تعرض الإمام للكيفية».

أقول: و فيه: أنه يمكن أن يكون من باب التفضل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٣: «نظير هذا السؤال».

أقول: و في كونه نظيرا تأمل، بعد وجود السؤال عن الكيفية في الذيل.

قوله في ج ١، ص ٣٩٠، س ١٩: «فيحمل الشهادتان على المعهودة».

أقول: مراده أن من ذهب إلى لزوم مراعاة الصورة الثانية، حمل الشهادتين على المعهودة من الصورة الثانية التي تدل عليها صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٢: «إن هذه الرواية يشكل العمل بها».

أقول: ولايخفى عليك أن المشار إليه بقوله هذه، هي رواية إسحاق بن عمار، فان فيه لم تتكرر الشهادة، و ليس المشار إليه بقوله هذه هي رواية الحسن بن الجهم، فان الشهادة فيها مكررة، كما لايخفى. و عليه فقوله «و قد يقال» شروع في إشكال الرواية الأخيرة فلاتغفل، ولكن المحكي عن بعض نسخة، سقوط كلمة أشهد الثانية في رواية الحسن بن الجهم، و عليه فرواية الحسن بن الجهم أيضا تشتمل على ما يشكل الالتزام به. ولكن يمكن الجواب عنه كما في المتن بعدم المانع من الأخذ به بعد عدم تحقق الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ١٧: «توجه الإشكال».

أقول: و سيأتي في ص ٣٩٤ معنى الإنصراف.

قوله في ج ١، ص ٣٩١، س ٢٣: «و مع عدم الترجيح، المرجع الأصل».

أقول: أي المرجع الأصل في اعتبار زيادة وحده لا شريك له في الشهادة الأولى، و في لزوم التعبير عن الشهادة الثانية بأشهد أن محمدا عبده و رسوله، و إن كان الاجتزاء بهما مسلما.

قوله في ج ١، ص ٣٩٢، س ٦: «لا مانع من الأخذ بـإطلاقها».

أقول: ومع كونها مطلقة فلاتتعين الصيغة المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١: «و يدل عليه رواية مسعدة بن صدقة».

أقول: مضافا إلى قاعدة «لاتعاد» فانه تشمل صورة القصور بخلاف صورة التقصير، و العاجز قاصر.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «فالكلام فيه هو الكلام».

أقول: أي من جهة الاجتزاء به و عدم وجوب القضاء، أو عدم الاجتزاء و وجوب القضاء.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٦: «و قد سبق».

أقول: في ص ٣٣٧.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ٨: «و استدل للوجوب بالأخبار الكثيرة».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول: «في رجل صلى الصبح فلما جلس في الركعتين قبل أن يتشهد رعف قال فليخرج فليغسل أنفه ثم ليرجع فليتم صلاته فإن آخر الصلاة التسليم»[١] و منها صحيحة الحلبي، عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يكون خلف الإمام فيطيل الإمام التشهد فقال يسلم من خلفه و يمضي في حاجته إن أحب».[٢] و منها موثقة عمار قال «سألت أباعبدالله عليه السلام عن التسليم ما هو قال هو إذن».[٣] و منها حسنة فضل بن شاذان عن الرضا عليه السلام «قال إنما جعل التسليم تحليل الصلاة، و لم يجعل بدلها تكبيرا أو تسبيحا أو ضربا آخر لأنه لما كان الدخول في الصلاة تحريم الكلام للمخلوقين و التوجه إلى الخالق كان تحليلها كلام المخلوقين و الانتقال عنها و ابتداء المخلوقين في الكلام أولاً بالتسليم[٤]» و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١١: «لا مجال للخدشة من جهة السند».

أقول: وعن المنتهى؛ أن هذا الخبر تلقته الأمة بالقبول، و نقله الخاص و العام.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٤.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٦.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ٧.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب الأول، الحديث ١١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٣، س ١٣: «لظهور هذا التركيب فيه».

أقول: قال المحقق اليزدي: إما من جهة أن المصدر المضاف يفيد العموم، فيكون جميع أفراد التحليل مصاديق التسليم، و إما من جهة أن التسليم حيث وقع خبرا فلايصح أن يكون أخص، فلابد أن يكون مساويا أو أعم، و إما من جهة أن الظاهر أن التحليل خبر مقدم لأنه عارض للتسليم لا أن التسليم عارض للتحليل، فيناسب كون التسليم مبتدءً موخراً، و تقديم الخبر يفيد الحصر في المبتدء، و على أي حال ظهور العبارة في حصر التحليل في التسليم كظهور العبارة السابقة عليها، في حصر التحريم في التكبير، واضح غير قابل للمناقشة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٢: «يكفي».

أقول: أي يكفي في إثبات وجوب السلام.

قوله في ج ١، ص ٣٩٤، س ٨: «من الأخبار الداله على تمامية الصلاة».

أقول: كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام «عن الرجل يكون خلف الإمام فيطول الإمام بالتشهد فيأخذ الرجل البول أو يتخوف على شيء يفوت أو يعرض له وجع كيف يصنع؟ قال عليه السلام يتشهد هو و ينصرف و يدع الإمام».[1] ولكن المحكي عن الفقيه و موضع من التهذيب يسلم و ينصرف، هذا مضافا إلى تداول استعمال التشهد فيما يعم التسليم.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ۶۴، الحديث ٢.

قوله في ج ۱، ص ۳۹٤، س ۹: «الأخبار المستفيضة».

أقول: كموثق غالب بن عثمان عنهعليه السلام «عن الرجل يصلي المكتوبة فيقضي صلاته و يتشهد ثم ينام قبل أن يسلم قال تمت صلاته و إن كان رعافا غسله ثم رجع فسلم».[1]

قوله في ج ۱، ص ۳۹٤، س ۱۳: «و يؤيد ما ورد».

أقول: و أيضا يؤيده، بل يشهد له ما رواه في الكافي عن الحلبي قال قال أبوعبداللهعليه السلام «كل ما ذكرت الله عزوجل به و النبيصلى الله عليه وآله فهو من الصلاة و إن قلت السلام علينا و على عبادالله الصالحين فقد انصرفت».[2] و هو ظاهر في بقاء الصلاة ما لم يأت بالسلام فالسلام هو المخرج و ما به الانصراف، و يؤيده أيضا أخبار أخرى الواردة لحكم نسيان السلام راجع الباب الثالث من أبواب التسليم.

قوله في ج ۱، ص ۳۹٥، س ۷: « لايوجب رفع اليد».

أقول: ولايخفى أن مقتضى الجمع بينه و بين ما دل على محقق الانصراف الشرعي هو رفع اليد عن المعنى الحقيقي، كما لايخفى فمن هذه الجهة يمكن رفع المعارضة بين الأخبار ولكن تبقى ساير الجهات.

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۳، الحديث ۶.

(۲) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۴، الحديث الأول.

قوله في ج ١، ص ٣٩٥، س ٩: «و اجیب عن الاستدلال».

أقول: هذا الجواب عمن ذهب إلى وجوب التسليم و عليه فهو عطف على قوله في الصفحة السابقة، و أجيب عن الصحيحة الأولى بأن إلى أن قال و عن الثانية إلى آخر ما قال.

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٣: «ختم الصلاة بالتسليم».

أقول: كمصحح علي بن اسباط: «و يفتتح بالتكبير و يختتم بالتسليم».[1]

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ٤: «وآخر الصلاة التسليم».

أقول: كما في موثقة أبي بصير (الحديث ٤ من باب الأول من أبواب التسليم)، و هكذا ما دل على الفراغ من الصلاة يحصل بقول السلام علينا و على عبادالله الصالحين.[2]

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١١: «من الترجيح و التخيير».

أقول: كما يظهر من المستمسك حيث قال: «بعد عدم كون الحمل على الاستحباب عرفيا فيتعين الرجوع إلى الترجيح و هو مع نصوص التحليل لمخالفتها للعامة» إلى آخر ما قال.

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ١، الحديث ٢.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٣، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٣٩٦، س ١٣: «ولكن مخالفة الأعاظم مشكلة».

أقول: أي فالعمدة هي الإجماع و الضرورة، و قال في نهاية التقرير بعد الإشارة إلى الأبواب المتفرقة، لايبقى للناظر فيها الارتياب في كون التسليم في آخر الصلوة أمرا مفروغا عنه بين الإمامية في مقام العمل و من المعلوم أن هذا النحو من الاستمرار أي استمرار المسلمين في مقام العمل يكشف عن مداومة النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ذلك، و بالجملة فاستقرار عمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم و المسلمين بعده مما لايكاد يمكن انكاره.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٤: «الحديث».

أقول: وفي آخره السلام عليكم.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٦: «لايخفى عدم الإطلاق في الأدلة».

أقول: وفيه أن مثل الحديث ٨ من الباب ٢ من أبواب التسليم، مطلق من جهة ضميمة رحمة الله و بركاته، حيث كان في مقام البيان و اكتفى بالسلام عليكم، و هكذا موثق يونس بن يعقوب (الحديث ٥ من الباب ٣ من أبواب التسليم) و موثقة بن أبي يعفور (الحديث ١١ من الباب ٢ من أبواب التسليم) و لاينافي الإطلاق المذكور في هذه الروايات ما حكي عن فعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صحيح المعراج، أو ما حكي من فعل موسى بن جعفر عليهما السلام ، لأنه عمل مجمل كما في المستمسك. و لاريب في إمكان الإطلاق من جهته دون جهة أخرى فيؤخذ بما فيه، صح الإطلاق و إن كان الأحوط هو الضميمة.

قوله في ج ١، ص ٣٩٧، س ١٨: «أو بالأصل».

أقول: اللهم إلا أن يقال: أصل البرائة إنما ينفي الجزئية أو الشرطية و لايثبت المحللية، فالمرجع استصحاب بقاء التحريم حتى يثبت المحلل إنتهى، و فيه أن مع الإتيان بقوله السلام علينا و على عبادالله الصالحين قطع بـإتيان المحلل، لأنه محلل فلامجال للاستصحاب، هذا مضافا إلى أن مع إطلاق الأدلة من جهة ضميمة رحمة الله و بركاته، حيث لم يؤمر بهما فيها، بل اكتفي بدونهما يكفي في عدم جريان الاستصحاب كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٣٩٨، س ١٢: «نسبة السهو إلى ترك التسليم».

أقول: ولايخفى عليك أن مع الإتيان بالمنافي عمدا بعد السهو عن التسليم لايكون السهوان حتى تكون نسبة السهو إلى ترك التسليم و وقوع المنافي على حد سواء، بأن يكون السهوان في مرتبة واحدة و عليه فسهو التسليم مقدما يوجب العفو عنه فيكون المنافي بعد السهو و العفو عنه واقعا خارج الصلاة ،و مثله لاتبطل الصلاة، فإذا كان عمدا المنافي لايوجب البطلان، كان سهو المنافي كذلك بالأولوية أو بعدم الفصل، و مما ذكر يظهر الجواب عما أورد على الاحتمال الأول فانه ينتهي أيضا على وحدة مرتبة السهوين فافهم، و ذهب في نهاية التقرير إلى التفصيل بين أستمرار السهو إلى أن فات بسببه الموالات ثم صدور المنافي و بين عدم الاستمرار و صدور المنافي فحكم بالبطلان في الثاني دون الأول، فراجع. ولكن يدفعه عموم حديث «لاتعاد»، و ما ذكره من التفصيل مع قطع النظر عن عموم «لاتعاد»، و أما معه فلامجال له، و ما قاله في وجهه: «من أن الإخلال

بالتسليم لم يكن مسببا عن السهو عنه فقط، بل عنه و عن الإتيان بالمنافي لأنه صار سببا لعدم إمكان لحوقه بباقي الأجزاء و إلا فلو فرض عدم كونه منافيا لم يكن هنا ما يمنع عن لحوقه و اتصافه بجزئيته للصلوة لعدم استمرار سهو إلى حد فوت الموالات، و حينئذ فليس هنا ما يدل على سقوط التسليم عن الجزئية حتى يقال بأن مقتضاه وقوع المنافي بعد الصلاة لا في أثنائها، فالظاهر البطلان و وجوب الإعادة»، منظورفيه، فان مع السهو الفعلي عن التسليم يشمله «لاتعاد» و مع شموله له و العفو عنه فهو غير حاصل لأنه أخر جزء من الصلاة فبعد خروجه عن الصلاة لامجال لإضرار المنافي بالصلوة لأن المفروض هو الفراغ عنها بمجرد السهو الفعلي و لاينافيه ما فرضه من التذكار التعليقي من أنه لو تذكر و أتى به لم يكن مانع من لحوقه بها كما لايخفى؛ و المعيار هو الخروج عن الصلاة و لو كان مقارنا مع الإتيان بالمنافي فان مع الخروج عن الصلوة لايقع المنافي في حال الصلاة، و المنافي مناف إذا وقع حال الصلوة و أثنائها، و المفروض هو وقوعها حال عدم كون المصلي في حال الصلاة. ثم إن الظاهر من المستمسك أن حديث «لاتعاد» لاتدل إلا على صحة الصلاة من جهة نقص التسليم، و صحتها من هذه الجهة لاتلازم صحتها من وجود المحلل و إنما تكون الملازمة بين صحة الصلاة من جميع الجهات في حال نسيان التسليم و بين ثبوت المحلل لكن صحتها كذلك ليس منظورا إليها في الحديث، و يمكن أن يقال إن حيثية المحلل. بالنسبة إلى التسليم ليس أمرا مغفولا عنه، فان التسليم هو المحلل، و مع العفو عنه حال النسيان يستفاد منه عرفا أن التحليل لايحتاج إلى التسليم بل هو حاصل بدونه فمع

وقوع التحليل بالسهو فما وقع من المنافي وقع بعد الخروج عن الصلاة، فتدبر جيدا و الأحوط في المسألة هو السجدة السهو و الإعادة.

قوله في ج ۱، ص ۳۹۹، س ۹: « و قد ينافيها صحيحة على بن جعفر عليه السلام »

أقول: يمكن أن يقال إن مفاد صحيحة عبدالحميد و خبر أبي بصير[1] هو إجزاء الواحدة مستقبل القبلة فيما إذا كان وحده، و مفاد صحيحة علي بن جعفر عليه السلام هو رؤية موسى بن جعفر أنه يسلم تسليمين عن اليمين و عن الشمال و بـإطلاقه يشمل حال الوحدة و لا منافاة بينهما إذ لعل الأفضل للمنفرد هو التسلمين عن اليمين و عن الشمال، و هكذا يمكن الجمع بين صحيحة علي بن جعفر و خبر أبي بصير إذا كنت وحدك فسلم تسليمة واحدة عن يمينك، نعم يبقى المنافاة بين صحيحة عبدالحميد و غيرها من جهة تقييدها بالاستقبال و عدم تقييد غيرها، بل الظاهر منه هو الإيماء بصفحة الوجه إلى اليمين و اليسار اللهم إلا أن يجمع بينهما بالإيماء بمؤخر عينه إلى اليمين و اليسار، هذا كله لو لم يكن المشهور على الخلاف فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۳۹۹، س ۱۹: «قد يستظهر من بعض الأخبار خلافه».

أقول: ولعله صحيحة علي بن جعفر[2]، فإنها بـإطلاقها يشمل حال الإمامة، أو صحيحة محمد بن مسلم[3] بالنسبة إلى المأموم، هذا مضافا إلى خبر محمد بن مسلم[4] الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، و خبر أبي بكر الحضرمي الذي يدل

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۲، الحديث ۸.

(۲) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۲، الحديث ۲.

(۳) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۲، الحديث ۵.

(٤) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ۲، الحديث ۸.

على النهي عن الالتفات للإمام، و خبر أبي يعفور[1] الذي يدل على لزوم الاستقبال للإمام، و لعله لذلك ذهب الشيخ على ما حكي إلى لزوم مراعاة الاستقبال في الإمام و المنفرد، ولكن المنسوب إلى المشهور هو جواز الإيماء بصفحة الوجه عن اليمين، هذا كله مع ورود روايات تدل على أن التسليمين في المأموم فيما إذا كان في شماله و يمينه غيره من المأمومين، و إلا فإن لم يكن عن شماله أحد يسلم واحدة عن يمينه، و كيف كان فلامانع من الالتفات إلى اليمين و الشمال بالنسبة إلى المأموم.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «حمل الاولى منها».

أقول: أي الطائفة الأولى.

قوله في ج ١، ص ٤٠١، س ١٣: «و الثانية».

أقول: أي الطائفة الثانية.

قوله في ج ١، ص ٤٠٢، س ٢: «نعم بعض الأخبار».

أقول: و لعله ما دل على أن من وجد في بطنه أذى أو غمزا و هو في صلاته، ينصرف و يخرج لقضاء حاجته بين الصلاة اختيارا، كرواية فضيل و رواية أبي سعيد القماط الدالتين على عدم مبطلية الفصل الطويل و الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة و الانحراف عن القبلة كما صرح بذلك في صلوة الحاج الشيخ﷫، و صرح به السيد البروجردي﷫ في نهاية التقرير، حيث قال: فيبعد أن تكون الروايتان مستندتين لفتوى الأصحاب القائلين بلزوم البناء بعد التوضي لأن مورد

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب التسليم، الباب ٢، الحديث ١١.

فتويهم هو من سبقه الحدث، و الظاهر منه صورة خروجه سهوا، فاختلف الموردان. ثم إن رواية فضيل تدل على أنه لاباس بالتكلم ناسيا و كذا لابأس بالاستدبار كما أن رواية أبي سعيد نفت البأس عن قلب الوجه عن القبله، و حينئذ فيحتمل لأجل ذلك صدور كل منهما تقية خصوصا مع الاستدلال في الرواية الأخيرة بسهو النبي ﷺ ، و لذلك قال في المستمسك فيتعين طرحهما أو حملهما على التقية.

قوله في ج ۱، ص ۴۰۳، س ۱: «و الاستباحة الحاصلة بالتيمم».

أقول: أي و إنما الاستباحة الحاصلة بالتيمم قد ارتفعت إلخ.

قوله في ج ۱، ص ۴۰۳، س ۲: «الإشكال المذكور».

أقول: من أخصية الدليل عن المدعى.

قوله في ج ۱، ص ۴۰۳، س ۳: «في مورد الروايتين ».

أقول: من صحيحة زرارة الدالة على حدوث الحدث بعد رفع الرأس عن السجدة الأخيره، و قبل أن يتشهد، و من صحيحته الأخرى الدالة على حكم تجدد الحدث بعد التيمم، و لايخفى عليك أن سبب عدم جواز العمل بهما مع إمكان الجمع العرفي بينهما و بين إطلاق النصوص الدالة على البطلان بالتقييد، إعراض المشهور عنها و بناؤهم على طرحها مع ما هي عليه من صحة السند و قوة الدلالة، حتى التجاؤا الى التاويلات البعيدة، لايقال كلمة أحدث لايشمل الحدث السهوي لظهور باب الإفعال في كون صدوره عن قصد و إرادة، و من المعلوم أن ما دل على صحة الصلوة في صورة العمد معرض عنه و أجنبي عن الحدث السهوي، لأنا نقول

كما في نهاية التقرير: من أن قولنا أحدث من باب الإفعال ليس على حد غيره من ساير أفعال هذا الباب من جهة الظهور المذكور، بل يقال فلان أحدث و لو مع خروج الحدث سهوا عنه ثم مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى أن النسبة بين الروايتين و ما دل على البطلان هو التعارض، حيث قال فيتحقق التعارض بينها و بين الروايات الدالة على البطلان لأن المستفاد من تلك الروايات أن الطهارة المعتبرة للأكوان الصلوتية تبطل بسبق الحدث و خروجه سهوا و توجب بطلان الصلاة من أول الأمر بحيث يجب التوضي ثم الاستيناف، فإذا كان الأمر في الطهارة المائية هكذا فالطهارة الترابية أولى بذلك، و من الواضح أن الواجب الأخذ بتلك الروايات لكونها مطابقة لفتوى المشهور انتهى، ما عرفت من أن النسبة بينهما هو الإطلاق و التقييد، و السبب في عدم العمل بهما هو إعراض المشهور عنهما، نعم لو لم يثبت الإعراض لأمكن العمل بهما ولكن الأحوط خلافه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٣، س ١٤: «بل التعليل يرشد إلى الكراهة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و ما ورد في بعض الروايات من «أن التكفير من فعل المجوس» ليس بناظر إلى حرمته من جهة التشبه بالمجوس، بل النظر فيه إلى رد العامة القائلين باستمرار عمل النبي ﷺ على ذلك، و أنه ليس منه بل منشأه من المجوس فلايكون من سنن الصلوة أصلا، هذا مضافا إلى ظهور «لايفعل» في صحيحة محمد بن مسلم في أن التكفير يوجب (المانعية) انحطاط الصلوة بحيث تصير فاسدة، و يوجب عدم انطباق الصلوة على المأتي به من الأفعال، فالنهي إرشادي فيمكن أن تصير الرواية منشأ لدعوى الإجماع على بطلان الصلوة بالتكفير، كما عن السيد و غيره بناء على مبناهم في دعوى الإجماع إنتهى، و عليه

فالأقوى هو الفساد و إطلاق التكفير يكفي في ممنوعيته على أي وجه كان، نعم لو كان لغرض آخر، كالحك و نحوه فلابأس به للانصراف إلى ما علم من غرض التعظيم، و أما حرمة التكفير في حد نفسه فغير ثابتة و إن كان من جهة استلزامه لقطع الصلاة محرما.

قوله في ج ۱، ص ٤٠٤، س ١١: «من جهة غلبة الابتلاء».

أقول: فلايدل على أن المنع يكون وضعيا.

قوله في ج ۱، ص ٤٠٤، س ١٩: «فلقائل أن يقول».

أقول: أي فبعد عدم شمول الدليل المذكور لما نحن فيه يمكن أن نأخذ للبطلان بإطلاق الأخبار.

قوله في ج ۱، ص ٤٠٤، س ٢٠: «نأخذ بإطلاق الأخبار».

أقول: ولايخفى أن إطلاق الفاحش يقيد بالالتفات بالكل أي بكل البدن و بالالتفات بالخلف، كما دل عليه صحيحة علي بن جعفر،[1] لما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية، حيث إن المقيد الأول أعم مطلقا من كل من الأخيرين فيتعين حمله عليهما، و لأجل أن بين الأخيرين عموما من وجه يتعين الأخذ بإطلاق كل واحد منهما و القول بقادحية الالتفات بالكل مطلقا و لو كان إلى اليمين أو اليسار، و قادحية الالتفات إلى الخلف مطلقا، و لو كان بوجهه لابكله على ما هو المقرر في الجمع العرفي بين القضايا الشرطية التي يتحد جزائها و يتعدد شرطها، من أنه إذا كان بين الشرطين عموم مطلق يحمل العام على

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٣، الحديث ٤.

الخاص، مثل إن كان زيد عالما فأكرمه و إن كان زيد عالما عادلا فأكرمه و إن كان بينهما عموم من وجه يؤخذ بـإطلاق كل واحد منهما مثل إن كان زيد عالما فأكرمه، و إن كان زيد عادلا فأكرمه. راجع المتمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٥: «و ينبغي لمن يفعل ذلك».

أقول: والظاهر أنه من تتمة الرواية على المحكي من الخصال.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «إن كان الإلتفات عن عمد».

أقول: ولايخفى عليك أن الالتفات العمدي المبطل بعد حمل مطلق المقيدات على مقيدها هو الالتفات بكل البدن إلى اليمين و اليسار أو إلى الخلف أو الالتفات إلى الخلف و لو بالوجه إلى حيث يرى ما خلفه، و أما إذا لم يكن بكل البدن و لميكن إلى خلفه فلايضر عمدا فضلا عن السهو، و إن كان فاحشا، و مما ذكر يظهر ما في إطلاق العبارة حيث قال: «و إن كان الالتفات عن عمد فمقتضى الأخبار البطلان».

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٦: «فمقتضى الأخبار البطلان».

أقول: أي الأخبار المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «و نسب إلى المشهور».

أقول: قال المحقق اليزدي: «و المحكي عن البيان نسبة عدم بطلان الصلاة بالاستدبار سهوا، إلى ظاهر أكثر الأصحاب، و المحكي عن الدروس نسبة عدم

بطلان الصلاة بالاستدبار سهوا إلى الشهرة، و المحكي عن ظاهر كثير من القدماء و المتأخرين التعميم.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ٩: «إذا كان الالتفات لاعن عمد».

أقول: وكان الانحراف خارجا عما بين المشرق و المغرب إذ قد مر حكم ما لم‌يخرج الالتفات عنهما و لم يكن عن عمد.

قوله في ج ١، ص ٤٠٥، س ١١: «دون خصوص المؤاخذة».

أقول: كما عن الشيخ الأعظم‌ حيث ذهب إلى ظهور حديث الرفع في رفع المؤاخذة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٢: «نعم يشكل التمسك ».

أقول: وفي المستمسك: و أما حديث الرفع فلايصلح لإثبات صحة المأتي به، انتهى، و هذا الإشكال ليس بوارد إذ لاتحتاج في أداء الواجب الى إثبات الصحة و إنما يكفيه إثبات عدم عروض المبطل في المأتي الواجب.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ٧: «بناء على شموله لصورة الالتفات».

أقول: وقد مر ص ۴۰۴ عدم الإطلاق لما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة، و القدر المتيقن منه غير ما نحن فيه و هو صورة وقوع الصلاة إلى القبلة مع الالتفات منها بمقدار لم يخرج عما بين المشرق و المغرب و عليه فلامعارضة كما لايخفى هذا مضافا إلى أن المعارضة المذكورة مبتنية على انقلاب النسبة الموقوف على تقديم حديث الرفع في التخصيص، على ما دل على أن ما بين المشرق و

المغرب قبلة، مع احتمال العكس، و تقديم ما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة على حديث الرفع في التخصيص، فيقع المعارضة بين حديث الرفع و بين الأخبار المذكورة و مع عدم ترجيح أحد التخصيص تقع المعارضة بين الأخبار المذكورة و بين حديث الرفع و ما دل على أن ما بين المشرق و المغرب قبلة، لأن تخصيص الأخبار المذكورة بهما معا يوجب حمله على الفرد النادر كما لايخفى. و حيث كان التعارض بينهما تعارض المطلق و المقيد لاتعارض المتباينين فالمرجع هو الأصل و هو البرائة و هو موافق لما ذهب إليه المشهور على المحكي فلايكون الالتفات بالوجه السهوي موجبا للبطلان، كما نسب إلى المشهور فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «قاطعية الانحراف».

أقول: أي الالتفات في الأكوان الصلاتی.

قوله في ج ١، ص ٤٠٦، س ١٣: «و وجهه الدخول فيما عدا الخمسة».

أقول: فإن القبلة في الأفعال داخلة في الخمسة و أما القبلة في الأكوان فهي داخلة فيما عدا الخمسة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٧: «ولكن مع ذلك الإشكال».

أقول: وقد عرفت الجواب عن الإشكال المذكور آنفا فراجع، و عليه فما نسب إلى المشهور من عدم بطلان الصلاة بالالتفات السهوي و لو كان خارجا عما كان بين المشرق و المغرب لا بأس به، و إن كان الأحوط هو الإتمام و الإعادة هذا إذا كان الالتفات في خصوص الأكوان دون الأفعال و إلا فبطلانه واضح بعد كونه داخلا في المستثنى في حديث «لاتعاد»، نعم إذا كان الالتفات في الأفعال بين اليمين و

اليسار، فقد ورد صحة صلاة الناسي و الجاهل بالقبلة، و هو يدل على صحتها فيما إذا كان الالتفات المذكور في الأكوان بطريق أولى كما لايخفى راجع ص ٢٦٧.

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٩: «منها صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ومنها موثقة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام «قال إن تكلمت أو صرفت وجهك عن القبلة فأعد الصلاة»[١]. و منها صحيحة الفضيل بن يسار في حديث «و ابنِ على ما مضى من صلاتك ما لم تنقض الصلاة بالكلام متعمدا و إن تكلمت ناسيا فلاشيء عليك الحديث».[٢]

قوله في ج ١، ص ٤٠٧، س ٢٣: «فاللفظ المهمل خارج».

أقول: إذ لايصدق عليه الكلام و لو لغة و عرفا.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ١: «دعوى الإنصراف».

أقول: أي الإنصراف العرفي، و إن قيل بأن الكلام في أصل اللغة يطلق على كل حرف من حروف المعجم كان أو من حروف المعنى أو على المركب من حرفين فصاعدا، كما عن نجم الأئمة و يكون أشهر بين أهل اللغة.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٧: «مع ذلك لامناص».

أقول: وفيه نظر، إذ لايكشف الإجماع عن شيء بعد احتمال المذكور، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير؛ من أن الإجماع مجرد ادعاء بلا بينة و برهان بل

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ٢٥، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١، الحديث ٩.

التتبع و التفحص التام يقضي بخلافه، فإنه لم يوجد في كلمات قدماء أصحابنا الإمامية رضوان الله تعالى عليهم، التعرض لتحقيق الموضوع و أنه لم يتحقق إلى أن قال و كيف كان فدعوى الإجماع في مثل المسألة مما لم يتعرض له القدماء مما لاسبيل إلى إثباتها كما هو واضح.

قوله في ج ١، ص ٤٠٨، س ٩: «بل أمرآخر».

أقول: بأن كان الأمر الآخر كالتنبيه، هو الداعي على التقرب بالذكر المخصوص و أما إذا لم يتقرب بالذكر أصلا، فهو غير مشمول لمثل صحيحة الحلبي، و مرسلة الفقيه. و أما صحيحة معاوية فلا إطلاق فيها لكونها نقل فعل، نعم يمكن التمسك بترك الاستفصال في موثقة عمار. هذا كله إذا كان قصد التنبيه بنحو الداعي على الداعي و قصد الذكر، و أما إذا قصد التنبيه من دون قصد الذكر أصلا بأن استعمله في التنبيه و الدلالة، فقد يقال؛ فلا إشكال في كونه مبطلا، ولكنه محل تأمل لاحتمال شمول موثقة عمار و لعدم صدق الذكر عليه و دخوله في الكلام المنهي عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٠٩، س ١١: «و نظير ذلك كتابة السلام عليكم».

أقول: وفي نهاية التقرير: و لايخفى أن تنظير المقام بمسألة الكتابة محل نظر، بل منع فإنه لو سلم أن المكتوب إنما قصد به الحكاية عن السلام الملفوظ فهو أي الملفوظ إنما يكون ملفوظا للشخص الكاتب مندكا في معناه الذي هو عبارة عن السلام ورد التحية، بخلاف المقام الذي يكون الكلام المحكي صادرا عن الغير قائما به بالقيام الصدوري، هذا مضافا إلى أنه لانسلم أن يكون المكتوب مقصودا

به الحكاية عن الملفوظ، فان النقوش الكتابية و إن كانت بحذاء الألفاظ، و الألفاظ موضوعة للمعاني بحيث لو أراد الإنسان أن يفهم معنى كلمة منقوشة يكون ذلك متوقفا أولا على تطبيق الكلمة المنقوشة على ملفوظها، و ثانيا على العلم بمعنى ذلك الملفوظ إلا أن تلك النقوش إنما تجعل بدلا عن الألفاظ في الدلالة على معانيها لا أنها تقصد بها الألفاظ و تقصد من الألفاظ معانيها و بالجملة فالنقوش الكتابية إنما هي طريق آخر لإفهام الأغراض، و إفادة المقصود في عرض الألفاظ إلخ، و عليه فما اختاره المصنف من قوله «و لايبعد إلخ» خال عن الإشكال المذكور لأن نفس اللفظ المقروء يدل على التحية لا المحكي باللفظ، نعم ليس مجرد اللفظ دالا على التحية حتى يلزم استعمال اللفظ الواحد في المعنيين بل بما هو حاك عن المحكي، هذا مضافا إلى ما في المستمسك (في باب مستحبات القرائة مسألة ٨) من عدم لزوم إستعمال اللفظ في التحية للكفاية أن يتلفظ القاري، مستعملا لفظه في اللفظ الجزئي الخاص حاكيا عنه حكاية استعمالية جاعلا إياه عبرة إلى معناه قاصدا الإخبار عنه أو إنشائه، كما في الكنايات، فإن المعنى المكنى عنه مقصود للمتكلم الإخبار عنه، و معذلك لم يستعمل اللفظ فيه بل إنما استعمله في المكنى به الذي لم يقصد الإخبار عنه فتقول زيد كثير الرماد و أنت تستعمل اللفظ في معناه أعني كثرة الرماد من دون أن تقصد الإخبار عنه بل تقصد الإخبار عن لازمه و هو أنه كريم و لم تستعمل اللفظ فيه إنتهى.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ٦: «فالضحك المشتمل على الصوت».

أقول: وهكذا يخرج عن القهقهة الضحك المشتمل على الصوت تقديرا كما لو امتلأ جوفه ضحكا و أحمر وجهه لكن منع نفسه من إظهار الصوت، لأنه مادام

لم‌يظهر الصوت مع قيوده اللازمة في تحقق القهقهة لايصدق عنوان القهقهة و مقتضى الأصل هو عدم مبطليته.

قوله في ج ١، ص ٤١٠، س ١٣: «فلاحظ مضمرة ابن أبي عمير الرفع».

أقول: عبر عنها في المستمسك بصحيح ابن أبي عمير عن رهط سمعوه إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٢: «و لا يبعد التمسك بحديث الرفع».

أقول: و في المستمسك: أورد على التمسك بحديث الرفع فإنه لايصلح لإثبات الصحة انتهى، و لايخفى ما فيه فإنا لانحتاج في إثبات الصحة إلى حديث الرفع بل يكفي نفي المبطل مع وجود جميع الأجزاء و الشرايط في الحكم بالصحة.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٦: «لايبعد في القهقهة».

أقول: ولايخفى ما فيه إذ النسبة بين القهقهة و ما يوجب محو الصلوة عموم من وجه فكلما كانت القهقهة موجبة لمحو الصلاة، و إلا فلاوجه لجريان حكم الماحية للصلاة عليها، ثم إنه قد تلحق بالقهقهة الإضطرارية، القهقهة السهوية في كونها لو كانت ماحية للصلاة توجب بطلانها، ولكنه محل تأمل و منع، لأن مقتضى حديث لاتعاد هو عدم مبطلية القهقهة السهوية، و من جهة أن دليل مبطلية الماحية للصلاة هو الإجماع فيقتصر فيه على القدر المتيقن، اللهم إلا أن يقال إن مع كونها موجبة لمحو الصلاة، فلاتبقى الصلاة، ولكنه كما ترى إذ مع حديث «لاتعاد» يحكم بعدم ما يوجب محو الصلاة تعبدا، هذا مع إمكان منع صدق المحو في جميع موارد القهقهة، على أن المبطل للصلاة هو الفعل الكثير كما سيأتي و لادليل على كونه الماحي للصلاة فليتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «و الفعل الكثير الخارج عن الصلاة».

أقول: ولايخفى عليك ذكر التأمين من القواطع، و لعله عند المحقق ليس منها كما نسب إليه القول بالكراهة في المعتبر و يمكن أن يقال أن النواهي في مقام الردع عما هو المتداول بين العامة، فإن كان المتداول هو قول «امين» بعنوان أنه مستحب نفسي بعد الفراغ من الحمد في الصلاة فلايستفاد منها أزيد من الحرمة التشريعية، و إن كان المتداول عندهم هو القول بعنوان الجزئية الاستحبابية فاللازم حصول الزيادة العمدية فيحكم بالبطلان من هذه الجهة، و إن لم يكن بعنوان الجزئية فاللازم هو الحرمة التشريعية، و لايضر بالصلاة إلا أن يقال إنه قول محرم و مصداق للفعل الماحي للصلاة، (كما في صلاة المحقق اليزدي) و لكنه كما ترى إذ لم يكن كل فعل محرم ماح للصلاة، و لذا لم يبطل الصلاة بالنظر إلى الأجنبي. و بقية الكلام في محله.

قوله في ج ١، ص ٤١١، س ٨: «قد ادعي عليه الإجماع».

أقول: و في نهاية التقرير: و يمكن أن يستكشف من قيام الشهرة المحققة على قاطعية الفعل الكثير، ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان، فلابد من الرجوع إلى العرف في تشخيص موضوع الكثرة. و يمكن تقييده بما إذا فعل ذلك عمدا كما هو المشهور، ولكن يستفاد من كلمات كثير من المتأخرين أن المستند في ذلك ليس ثبوت نص دال بمنطوقه على قاطعية هذا العنوان بل المناط هو محو صورة الصلاة، ولكن لايخفى أنه بناء عليه لايكون وجه للتعبير عن الفعل الماحي لصورة الصلاة بالفعل الكثير كما أنه لايكون وجه للتفصيل بين صورتي السهو و العمد إلى أن قال: إن استكشاف النص في المسألة من الفتاوى مشكل لأنه لم يكن

لها تعرض في أكثر الكتب فالأولى التمسك لذلك بأن المغروس في أذهان المتشرعة أنه يعتبر في الصلاة التوجه إلى الخالق المعبود بحيث ينافيه الاشتغال بالأعمال الخارجية التي لاتكون من سنخ أجزاء الصلاة، نعم لابأس بالاشتغال بالأفعال الجزئية الغير المنافية للتوجه فتدبر، و فيه أنه يكفي للاستكشاف ما في الوسيلة في بيان القواطع و أنها تسعة أشياء، العمل الكثير مما ليس من أفعال الصلاة و نحوه في المبسوط و ما في المنتهى من اتفاق أهل العلم كافة على بطلان الصلاة به، و لعل ذلك يوجب المغروسية المذكورة في أذهان المتشرعة كما يويد ذلك كثرة السؤال في الأخبار عن الأفعال الجزئية التي مست الحاجة إلى فعلها في أثناء الصلاة كقتل القمل و البق و البرغوث و نفخ موضع السجود و تسوية الحصى و غير ذلك، إذ ليس علة السؤال إلا المغروسية المذكورة من بطلان الصلاة بالفعل الكثير، و كيف كان فلادليل على كون المبطل هو الماحي للصلاة مع خلو الفتاوى و النصوص عنه، و مما ذكر يظهر إمكان التفصيل بين العمد و السهو في الفعل الكثير بعد كون الدليل هو الإجماع بل قد عرفت إمكانه أيضا إذا كان المبطل هو الماحي بمقتضى حديث «لاتعاد» لإمكان اعتبار الماحي بمنزلة العدم تعبدا، فتدبر جيدا. و كيف كان فتدل عليه صحيحة ابن مسلم عن أحدهما عليهما السلام «عن رجل دخل مع الإمام في صلاته و قد سبقه الإمام بركعة فلما فرغ الإمام خرج مع الناس ثم ذكر أنه قد فاتته ركعة قال يعيدها ركعة واحدة يجوز له ذلك إذا لم يحول وجهه عن القبلة»[١] ثم إن مقتضى إطلاق معقد الإجماع هو بطلان الصلاة بصدق الفعل الكثير و لو لم يصدق محو الصلاة نعم مع الشك في الصدق تجري البرائة.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ٦، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ١٤: «إن لم يحتمل نقل اللفظ».

أقول: هذا صحيح فيما إذا ثبت تقدم النقل على عصر صدور الكلام، و كيف كان فلو شك في ذلك أو في إطلاق الرواية من جهة شموله لغير المشتمل على الصوت فمقتضى القاعدة هو الأخذ بالمتيقن و إجراء بالبرائة في الزائد، و إن كان الأحوط هو إلحاقه بالمشتمل، هذا كله فيما إذا قلنا بانجبار ضعف الرواية باستناد المشهور، و أما إذا قلنا بعدم إثبات الاستناد و احتمال كون المستند عندهم هو كونه فعلا كثيرا يوجب الخروج عن الصلاة فلادليل على البطلان، لأن البكاء و إن كان مع الصوت لايكون من الفعل الكثير حتى يوجب الخروج عن الصلاة فكما، أن الضحك المستمر ما لم يكن قهقهة لايوجب البطلان، كذلك البكاء و قياس البكاء بالقهقهة لاوجه له كما لايخفى، و معذلك لامجال للمخالفة مع المشهور. ثم إن البكاء للدنيا مبطلة على المشهور، كما أن البكاء للأخرة غير مبطلة و يقع الكلام في البكاء للحسين عليه السلام يمكن أن يقال إنه بكاء لله تعالى و ليس للدنيا فلادليل على كونها مبطلة، هذا مضافا إلى الشك في شمول قوله «و إن ذكر ميتا له فصلاته فاسدة»، لمثل هذا البكاء فيرجع إلى أصالة البرائة، ثم إن الكلام في البكاء الأضطراري و السهوي هو الكلام في القهقهة الاضطرارية و السهوية.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٠: «الاولى نصوص التحريم».

أقول: أورد عليه في المستمسك بأن شمولها لما يجوز قطعه كالنافلة و غيرها، مانع من حمل التحريم و التحليل على المكلفين، فيتعين إما حملهما على الوضعين، أو تخصيص تلك النصوص بخصوص الفريضة و الأول أولى.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٣: «المركبات الشرعية».

أقول: كالغسل و الوضوء و الأذان و الإقامة.

قوله في ج ١، ص ٤١٢، س ٢٣: «مع أنه لم يعهد هذا الإطلاق».

أقول: وعليه يدل على الحرمة التكليفية سواء اجتمعت مع الوضعية كما في قواطع الصلوة أم لا كما في الغسل.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٤: «هو الموضوعية».

أقول: وعليه فالقطع محرم لكونه موجبا للخروج عن الدين.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٤: «فلأن السرقة يحتاج».

أقول: فإطلاق السرقة فيه دلالة ظاهرة على حرمة الإبطال للصلاة الشخصية إما بترك ما يعتبر وجوده أو بفعل ما يعتبر عدمه.

قوله في ج ١، ص ٤١٣، س ١٧: «التوبيخ على إتيان المكلف».

أقول: وعليه فالتوبيخ ليس على نفس الإتيان، بل على عدم الإتيان بالواجب و الوفاء به على ما هو عليه، و ليس هذا التوبيخ مستقرا إلا إذا لم يأت بالواجب في تمام الوقت فلايشمل لمثل القطع و الإتيان به في وقت آخر.

قوله في ج ١، ص ٤١٤، س ١١: «و إن لم تنحصر علة الجواز».

أقول: لعدم المفهوم للشرطية المذكورة لأنها مسوقه لبيان تحقق الموضوع.

قوله في ج ۱، ص ٤١٤، س ۱۳: «و يمكن أن يقال:».

أقول: ولايخفى عليك أن بعد مخدوشية الطائفة الثانية و الثالثة من الأخبار بما في المتن، بل الطائفة الأولى بما ذكرناه في التعليقة لايبقى لحرمة القطع، إلا الإجماع و هو العمدة لولم يكن محتمل المدرك، فالأحوط هو حرمة القطع ولكنه دليل لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو الصلوات الواجبة و أما المندوبة فلايحرم قطعها، هذا مضافا إلى ما عن السرائر و قواعد الشهيد من دعوى الإجماع على جواز قطع العبادة المندوبة عدى الحج المندوب.

قوله في ج ۱، ص ٤١٤، س ۱۷: «لعدم الشك فيما يمكن».

أقول: إذ العلم بتحقق الشيء المشكوك سببيته مع القطع بعدم تحقق غيره حاصل فلامجال لاستصحاب عدم وجود المجوز كما لا أصل لإثبات عدم سببية الموجود.

قوله في ج ۱، ص ٤١٥، س ٤: «لاحاجة إلى التمسك بهذه الوجوه».

أقول: بل لامجال للتمسك بهذه الوجوه فيما لو كان الشك من جهة طرو عنوان يشك في تجويزه للقطع، إذ التمسك بالأصل و القاعدة الظاهرية فيما إذا لم يكن دليل، و مع قيام الدليل على محللية التسليم و استفادة الحصر لايبقى موضوع للأصول و القواعد الظاهرية.

قوله في ج ۱، ص ٤١٥، س ٥: «في مورد الضرورة».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى إطلاق مثل موثقة سماعة، هو جواز القطع أيضا في الحوائج العرفية، و لو لم تكن من الضرورات أو من الضرريات إذ لم

يفصل في الكيس و المتاع أنه من الضرورات أو يوجب فقدانه ضررا أم لا، هذا مضافا إلى أن الدليل هو الإجماع و هو لبي يقتصر فيه على القدر المتيقن و هو فيما إذا لم يكن حاجة عرفية كما حكي عن التذكرة و كشف الالتباس.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٣: «و ادعى عليه الإجماع و تبعه أكثر».

أقول: قال في نهاية التقرير: و ليس في كلمات القدماء منهم خصوصا في كتبهم المعدة لنقل الفتاوى المأثورة، تعرض لها أصلا، ثم قال بعد دعوى الشيخ الإجماع في المسألة و كيف كان فدعويه الإجماع في المسألة مبتنية على ملاحظة فتاوى الفقهاء من المسلمين المتعرضين لها، حيث إنها متطابقة على المنع في الفريضة، كما عرفت من كلامه فلايكون كاشفا عن وجود نص دال على كون ذلك مبطلا في الفريضة فلايكون الأكل و الشرب في قبال الفعل الكثير من المبطلات.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ١٦: «ولهذا صرحوا بعدم المانع».

أقول: وصرحوا أيضا بجواز قليل من السكر الذي يذوب و ينزل شيئا فشيئا كما عن المنتهى لم تفسد صلاته عندنا و عند الجمهور نفسه. و بالجملة فالملاك هو الفعل الكثير فإن صدق فهو، و إلا فلايوجب البطلان. و أما دعوى أن مطلق الأكل و الشرب مما ينافيها عند المتشرعة كما في نهاية التقرير، غير ثابتة بل يدل على خلافه المحكي عن المنتهى، فلاتغفل. و استدل في نهاية التقرير أيضا بما يدل على جواز الفصل بين الركعة الأخيرة و الركعتين في صلاة الوتر يشرب الماء و غيره لأنه يدل على أنه لو لا الفصل بالتسليم لكان عدم جواز الشرب مسلما مفروغ عنه،

فراجع، و فيه أنه يعارضه خبر سعيد الاعرج فانه يدل على جواز الشرب في أثناء الصلاة بناء على عدم اختصاصه بالوتر بل بالنافلة، كما سيأتي تقريبه.

قوله في ج ١، ص ٤١٥، س ٢١: «احتمال مدخلية الخصوصيات».

أقول: التي من جملتها كون الصلاة صلاة الوتر، فلايشمل غيرها كما ذهب إليه المشهور على ما حكي.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «والشعر معقوص».

أقول: وعن مجمع البحرين: هو جمع الشعر و جعله في وسط الرأس و شده.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٤: «استدل للقول بالحرمة».

أقول: كما استدل أيضا بالإجماع المدعى في الخلاف، ولكنه كما في المستمسك موهون بعدم ظهور الموافق.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٦: «اجيب بضعف السند».

أقول: ربما يقال بأن في السند، الحسن بن محبوب الذي هو من أصحاب الإجماع، و معه فالخبر مصحح ،و فيه أنه لايزيد على الصحيح فإذا كان الأصحاب أعرضوا عنه فلامجال للعمل به.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ٩: «إذا كان فاحشا».

أقول: وقد عرفت تقييد الفاحش بالالتفات بكل البدن أو بالالتفات إلى الخلف و لو بالوجه.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «و التثأب».

أقول: الاسترخاء و فتح الفاه واسعا من غير قصد.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «التمطي».

أقول: تمديد الأعضاء.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٤: «نفخ موضع السجود».

أقول: إذا لم يتولد منه حرفان، و إلا فهو من المبطلات. و في كونه من المكروهات، كلام مذكور في باب مكروهات السجود.

قوله في ج ١، ص ٤١٦، س ١٥: «و لبس الخف ضيقا».

أقول: وينبغي أن يذكر التلثم و الاحتفاز و هو الاستوا جالسا على الركبتين أو على الوركين متهيئا للوثوب، و التفرج كتفرج البعير و افتراش الذراع و حديث النفس و اشتباك الأصابع و تغميض العين و قص الظفر و الأخذ من الشعر و العض عليه إن لم يكن فعلا كثيرا و غير ذلك من الأمور التي أشير إليها في الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ٣: «و أما التأوه».

أقول: وهكذا الأنين.

قوله في ج ١، ص ٤١٧، س ١٩: «أما جواز التسميت للمصلي».

أقول: وهكذا جواز الابتداء بالسلام في أثناء الصلاة لا دليل عليه بالخصوص فإن قصد بقوله، سلام عليكم الدعاء و سئل من الله تعالى أن يسلمه لاينافي الصلاة، اللهم إلا أن يدعى الإجماع على الخلاف، نعم لو لم يكن المقصود منه الدعاء فهو

محل الإشكال، و لذلك قال في نهاية التقرير: و منه يظهر أن الابتداء بالسلام في أثناء الصلوة و كذا تسميت العاطس يوجب البطلان إلا أن يرجع إلى الدعاء و المسألة منه تعالى.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٢: «و إن كان دعاء من جهة».

أقول: أي من جهة أنه سؤال من الله تعالى أن يرحمه أو يسلمه، ولكن لايخفى عليك أن مع صدق الدعاء عليه، يمكن دعوى انصراف التكلم المنهي عنه في الصلاه عنه، بناء على أن الدليل على مبطلية الكلام هو الأخبار الدالة على النهي عن التكلم، كما يمكن دعوى أن الكلام المنهي في الصلاة في لسان المجمعين منصرف عن مثله أيضا؛ و بالجملة فالقدر المتيقن هو المكالمات التي لايكون مصداقا للدعاء و لاأقل من الشك فمقتضى الأصل هو البرائة. نعم لو أراد بمثل سلام عليكم مجرد سلامة المخاطب أو مجرد إرادة أن يسلمه الله تعالى من دون طلب ذلك من الله فهو محل إشكال بل استظهر في نهاية التقرير أنه داخل في الكلام المبطل، اللهم إلا أن يقال إن الممنوع منه هو كلام الناس و صدق ذلك على ما ذكر محل منع و لا أقل من الشك فيرجع إلى الأصل أيضا، لايقال إن عدم صدق كلام الناس لايفيد مع عدم صدق الدعاء عليه فمع عدم صدق الدعاء فلايجوز في الصلاة لأنا نقول إن المنهي هو كلام الناس و الآدميين فيكفي عدم صدقه، فتأمل. و مقتضى الاحتياط هو الاجتناب.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ٤: «و أما جواز رد السلام».

أقول: وفي قبال الأخبار المذكور، خبر مصدق بن صدقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام قال: «لاتسلموا على اليهود و لا النصارى إلى أن قال و لا على المصلي، و ذلك لأن المصلي لايستطيع أن يرد السلام» (الحديث).[1] و خبر منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا سلم عليك الرجل و أنت تصلي قال ترد عليه خفيا كما قال».[2] و خبر عمار بن موسى عن أبي عبدالله عليه السلام قال سألته عن السلام على المصلي فقال إذا سلم عليك رجل من المسلمين و أنت في الصلاة فرد عليه فيما بينك و بين نفسك و لاترفع صوتك.[3] و غير ذلك من الأخبار ولكنها محمولة على التقية بعد ذهاب جمهور العامة الى حرمة رد السلام في أثناء الصلاة كما في نهاية التقرير فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤١٨، س ١٧: «ولكنه يرد الإشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين قوله «و لا يقل و عليكم السلام» (سواء قال المسلم و عليكم السلام أو السلام عليكم) و بين قوله «**نعم مثل ما قيل له**» هو العموم و الخصوص المطلق فإن الثاني فيما إذا قال المسلم و عليكم السلام دل على لزوم المماثلة، فيخصص به موثقة سماعة، ولكنه محل نظر، لأن النسبة بينهما عموم من وجه لإطلاق كل واحد منهما من جهته، و معه يتعارضان

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٧، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قواطع الصلاة، الباب ١٦، الحديث ٤.

فيتساقطان، و لامجال للتخير بعد كون مورد التخيير هو التباين لا العموم من وجه، فحينئذ فإن قلنا بأن السلام من كلام الآدميين فلايجوز و إن قلنا بعدمه فيجوز كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤١٩، س ٩: «و العمل على المشهور».

أقول: وفيه أنه لم يثبت قيام الإجماع أو الشهرة مع اعتراف العلامة بعدم تعرض الأكثر، و مع التسليم فكيف يكون العمل مع المشهور مع كونه محتمل المدرك المخدوش.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٥: «الجاهل بالحكم».

أقول: أي الجاهل بالحكم جهلا مركبا سواء كان عن تقصير أو قصور، و أما الجاهل البسيط بالحكم أو الموضوع فلا إشكال في وجوب التعلم على الأول و وجوب الرجوع إلى القواعد المقررة للشاك في الثاني، و أما الناسي للحكم فهو كالجاهل بالحكم فإن قلنا بدخوله فهو أيضا داخل و إلا فلا. و أما السهو و النسيان و الجهل المركب بالنسبة إلى الموضوع فهو داخل كما لايخفى ثم إن الشاك الملتفت المستمسك بالبرائة العقلية و النقلية داخل في حديث «لاتعاد» بعد كشف الخلاف كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٧: «لايشمل الإخلال العمدي قطعا».

أقول: لانصراف الدليل عن مثل العامد الذي له داع إلى الإعادة و هكذا المتردد في الصحة و الفساد.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ٨: « الغير العمدي مطلقا ».

أقول: أما كون الفعل عن الجاهل بالحكم بل عن الجاهل بالموضوع غير عمدي، فلان التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشي عن العلم بعنوان الفعل و العمل، و لذا قال الإمام الخمينيﷺ في كتاب الخلل من قتل مؤمنا زاعما أنه كافر مهدور الدم لايصدق في حقه أنه قتل مؤمنا متعمدا و إن صدق أنه قتل شخصا متعمدا و لاينطبق عليه قوله تعالى ﴿وَمَن يَقْتُلْ مُؤْمِنًا مُتَعَمِّدًا فَجَزَآؤُه جَهَنم﴾ [1].

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١١: «بأن ظاهر لاتعاد صحة الصلاة».

أقول: وفي كتاب صلوة المحقق اليزديﷺ : هكذا ظاهر الصحيحة، الحكم بصحة العمل واقعا و مقتضاها عدم كون المتروك جزء أو شرطا، و لايعقل أن تقيد الجزئية و الشرطية بالعلم بهما بحيث لو صار عالما بعدمهما بالجهل المركب لما كان الجزء جزء و لا الشرط شرطا، نعم يمكن على نحو التصويب الذي ادعي الإجماع على خلافه بمعنى أن المجعول الواقعي و هو المركب التام يكون ثابتا لكل أحد، ولكن نسيان الحكم أو الغفلة عنه أو القطع بعدمه بالجهل المركب صار سببا لحدوث مصلحة في المركب الناقص على حد المصلحة في التام، فيكون الإتيان به في تلك الحالة مجزيا عن الواقع فيصح إطلاق التمامية في مقام الإمتثال على الناقص الماتي به، و هذا الاحتمال مضافا إلى ظهور كونه خلاف الإجماع ينافيه ظهور الأخبار، في أن عدم الإعادة لنقص بعض و لزومها في بعض آخر، من جهة كون الأول سنة و الثاني فريضة، إلى أن قال: و بعبارة أخرى صلاة

---

(١) سورة النساء، الآية ٩٣.

الناسي و صلاة الذاكر مثل صلاة الحاضر و المسافر لا أن الناسي تعلق به تكليفان أحدهما في رتبة الذات و هو باق حتى في حال نسيانه و الثاني في مرتبة المتأخرة عنها، و فيه أنه يخالف ظواهر الأدلة الأولية.

قوله في ج ١، ص ٤٢١، س ١٣: «لامانع من الإطلاق».

أقول: وبعد عدم صدق العمد الذي انصرف عنه قاعدة «لاتعاد»، لامانع من شمول الحديث «لاتعاد» للجاهل مطلقا سواء كان بالحكم أو بالموضوع و سواء كان قاصرا أو مقصرا و سواء كان جاهلا بسيطا، متمسكا بالبرائة العقلية و النقلية للدخول في الصلاة أو جاهلا مركبا أو من قام له أمارة على عدم الجزئية أو الشرطية، اللهم إلا أن يقال إن الجاهل المقصر ملحق بالعامد، فافهم، و لايترك الاحتياط و إن كان مقتضى العموم هو شمول المقصر أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٥: «قد سبق ظاهرا».

أقول: وقد سبق أيضا الجواب عنه فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ١٩: «و فيه إشكال».

أقول: وفيه أن الزيادة ليست مقصودة و المقصود من إتيان المحقق هو الإتيان بالجزء الفائت لاتحقق الزيادة، فما لم تكن الزيادة مقصودة ليست عمدية، لما عرفت من أن التعمد عرفا هو إتيان الشيء أو تركه مع القصد الناشي عن العلم بعنوان الفعل أو العمل فمع بقاء المحل لامانع من وجوب الامتثال بعد حرمة القطع، و سيأتي من الماتن إمكان دعوى أنه بعد ملاحظة ورود النص في كثير من

الموارد قبل الدخول في ركن آخر بالصحة و لزوم التدارك يحصل القطع بعدم الضرر من جهةالزيادة الحاصلة بواسطة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب و إن استشكل فيه فراجع ص ٤٣٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٢، س ٢١: «كما أن عدم شمول».

أقول: يمكن أن يقال إن سجدة التلاوة ليست بسجدة الصلاة فزيادتها لاتوجب زيادة في السجدة الصلاة فالحكم بكون السجدة للتلاوة زيادة في المكتوبة تنزيل و تعبد، يقتصر بمورده، فلايدل على كبرى عامة في جميع الموارد.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٤: «محل تأمل».

أقول: كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ٥: «الصورة المفروضة في المتن».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخمينيؒ، قال بعد تحقيق حديث الرفع: ثم على الفرضين الحقيقي و الادعائي فكما لاتوجب الإعادة و القضاء، لايجب الاستيناف، لو علم بالواقعة في أثناء الفعل فلو زاد في صلاته أو ترك جزءاً أو شرطاً و علم في الأثناء، صحت صلاته و لايجب الاستيناف، بل لايجوز قطعها بل لو كان محل الإتيان باقيا أي علم بترك الجزء قبل وروده في الركن، لايجب العود لأن حال الجهل كان مرفوعا، و الميزان مراعاة حاله لا حال العلم بل على فرض الرفع الحقيقي يعد الإتيان و بما بعده زيادة في المكتوبة بل على غيره أيضا

زيادة حكما (ص ١١)، و فيه أن الالتزام به مشكل و لا أظن أن يلتزم أحد بجواز ذلك مع بقاء المحل و لعل وجهه انصراف حديث الرفع عن مثل ذلك كما انصرف ما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع عن صورة إمكان التدارك بلامحذور، كما إذا كان قبل الدخول في شيء آخر، ولكن عرفت ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٦: «مقتضى القاعدة المذكورة».

أقول: من أنه إذا وقع السهو عنها و كان المحل باقيا لاموجب لبطلان الصلاة، بل يجب الإتيان و إعادة ما وقع في غير محله.

قوله في ج ١، ص ٤٢٣، س ١٨: «لاتوجب البطلان».

أقول: و في نهاية التقرير: فإن قلنا بأن المناط في ذلك هو استلزام العود للتدارك، للزيادة المبطلة، فاللازم صحة الصلاة في مفروض المسألة و وجوب الرجوع للتدارك و لو قلنا بأن الملاك في إمكان التدارك و عدمه هو أن الجزء المنسي لو كان اعتباره في الكل الذي هو الصلاة على نحو لايمكن الإتيان به بذلك النحو بعد نسيانه في محله فهو لايمكن تداركه و لو مع قطع النظر عن لزوم الزيادة المبطلة فاللازم ملاحظة حال السجود، و أن السجود المعتبر في الصلاة القابل لأن يقع جزءا منها و متصفا بوصف الصحة التأهلية، هي طبيعة السجود، و الترتيب بينه و بين الركوع لايكون معتبرا فيه بل في أصل الصلاة، أو أن السجود الذي هو من أجزائها هو السجود الذي وقع عقيب الركوع و مترتبا عليه فعلى الأول لايكون التدارك ممكنا لوقوع السجود قابلا للجزئية للصلاة صحيحا فتبطل الصلاة من جهة خلوها عن الركن و على الثاني يمكن التدارك لعدم محقق

السجود الذي هو جزء للصلاة بعد عدم ترتبه على الركوع فيصح الصلاة و يجب العود لتدارك الركوع. انتهى، و فيه أنه لا دليل على اعتباره على الأول فافهم.

قوله في ج ۱، ص ۴۲۳، س ۱۸: «ما ذكر من الإشكال».

أقول: في الصفحة السابقة عند قوله «و فيه إشكال إلخ».

قوله في ج ۱، ص ۴۲۳، س ۱۹: «على القاعدة».

أقول: من الزيادة العمدية و إن كان الإتصاف بها بالمحقق العمدي الأتي ولكن عرفت ما فيه.

قوله في ج ۱، ص ۴۲۵، س ٦: «و فيه إشكال كما اشير إليه».

أقول: لعله هو قوله «و لايفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع، البطلان حتى مع إمكان التدارك بلامحذور انتهى» و لعله للانصراف فلا دليل للبطلان.

قوله في ج ۱، ص ۴۲۵، س ۷: «من جهة الإشكال في القاعدة».

أقول: وهو الذي مر في ص ۴۲۲ عند قوله «و فيه إشكال» و قد عرفت الجواب عنه فراجع و عليه فما ذهب إليه المشهور هو الأقوى.

قوله في ج ۱، ص ۴۲۵، س ۸: «إن كان في الأخيرتن».

أقول: أي إن كان الإخلال بالركوع حتى سجد سجدتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٥، س ٢٢: «بأن ظاهرها الإطلاق».

أقول: من جهة كون نسيان الركوع في الركعتين الأوليين أو الأخيرتين.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٢: «إعراض المشهور عن العمل».

أقول: كما صرح به في نهاية التقرير حيث قال: لكن حيث إن الصحيحة ساقطة عن الإعتبار، لإعراض الأصحاب عنها فلاتصلح لمعارضتها لساير الأخبار فلابد من طرحها و الأخذ بغيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «و الأخبار السابقة».

أقول: أي الدالة على الاستقبال و الاستيناف و الإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٤: «بحمل ما دل على لزوم».

أقول: لأظهرية صحيحة محمد بن مسلم منهما، و مع الأظهرية المذكورة لامعارضة، بل يحمل الظاهر على الأظهر. و أما توجيه الاستقبال بالرجوع للتدارك، ثم الإتمام لااستيناف، و الإتيان بها من رأس و غير ذلك، فهو كما ترى، خلاف الظاهر، مضافا إلى أنه لاحاجة إليه، و مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير، راجع ص ٦٧ من المجلد الثاني.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ٨: «نعم قد يغلب على الظن».

أقول: استدراك عن قوله: «لاخلاف فيه»، هذا مضافا إلى بعض الفروض الأخر، التي صرح جماعة من القدماء على عدم إبطاله، كما إذا علم بزيادة الركوع الذي فيه قبل أن يرفع رأسه، فإن جماعة منهم كالشيخ و الكليني و علم الهدى و

ابن ادريس أنهم قالوا: «يرسل نفسه» بل حكي عن الغنية دعوى الإجماع عليه، و قواه الشهيد في محكي الذكرى قال و هو قوى، لأن ذلك و إن كان بصورة الركوع إلا أنه في الحقيقية ليس بركوع، ليتبين خلافه، و الهوي إلى السجود مشتمل عليه، و هو واجب فيتأدى الهوي إلى السجود به، فلاتتحقق الزيادة و قال في المدارك على المحكي في نهاية التقرير: و لايخفى ضعف هذا التوجيه نعم يمكن توجيهه بأن هذه الزيادة لم تقتض تغيير الهيئة الصلاة، و لاخروجا من الترتيب الموظف، فلاتكون مبطلة، و إن تحقق مسمى الركوع، لانتفاء ما يدل على بطلان الصلاة بزيادته على هذا الوجه من نص أو إجماع، انتهى، ثم إن نهاية التقرير ذهب إلى تضعيف الوجوه المذكورة، و استظهر أن مستند القدماء هو النص الدال على عدم البطلان و وجوب ارسال النفس إلى السجود، و كان مخصصا للقاعدة الأولية الدالة على بطلان الصلاة بزيادة الركوع، انتهى، و كيف كان فلايشمل الإجماع للفرض المذكور و سيأتي بيان شمول بعض النصوص.

قوله في ج ١، ص ٤٢٦، س ١٠: «و استدل عليه مضافا».

أقول: ربما يستدل برواية منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة قال لايعيد صلاة من سجدة و يعيدها من ركعة»[١] بناءاً على ظهور كون المراد من الركعة هو الركوع، كما يشهد بذلك مقابلتها بالسجدة، الظاهرة في السجدة الواحدة، و يدل عليه أن معنى الركعة بحسب اللغة أيضا هو الركوع الواحد و تسمية المجموع المركب منه و من السجدتين، و القرائة

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١۴، الحديث ٢.

إنما هو باعتبار اشتماله على الركوع نحو هذه الرواية رواية عبيد بن زرارة «قال: سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل شك فلم يدر أسجد اثنتين أم واحدة فسجد أخرى ثم استيقن أنه قد زاد سجدة فقال لا و الله لاتفسد الصلاة بزيادة سجدة و قال لايعيد صلاته من سجدة و يعيدها من ركعة»[1] و عليه فحكم زيادة الركوع يستفاد من النصوص أيضا، و العجب من نهاية التقرير حيث ذهب بعد الاستظهار المذكور في الروايتين في موضع إلى المنع، حيث قال: ولكن الظاهر أن المتبادر من الركعة عند المتشرعة، هي الركعة المصطلحة التي هي عبارة عن مجموع القرائة أو التسبيحات و الركوع و السجود، كما يستفاد من النص الدال على اشتمال كل ركعة منها على خمس و سبعين تسبيحة، و بالجملة فالظاهر أنه كان المتبادر في الأزمنة المتقدمة من الركعة ما هو المفهوم منها في هذا الزمان في عرف المتشرعة، نعم لا دليل بالنسبة إلى السجدتين إلا من باب المفهوم اللقب باعتبار دلالة كلمة السجدة على الوحدة، و هو كما ترى، اللهم إلا أن يقال لاينبغي الإشكال في فهم العرف من مثل هذه الجملة، و هذا القيد المفهوم إذ لو كانت طبيعة السجدة غير مبطلة لاوجه للتقييد بالوحدة و الميزان هو الفهم العرفي، و إن فرض إنكار المفهوم بحسب الصناعة، كما هو كذلك حتى في مفهوم الشرط، و على ذلك يمكن أن تكون تلك الرواية شاهدة على أن المراد بالركعة في الصحيحة أيضا الركوع، كما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني قدس سره و زاد في كتابه المذكور إمكان التمسك لبطلان الصلوة بزيادة الركوع بصيحة إسماعيل بن جابر عن أبي عبدالله عليه السلام «في رجل نسي أن يسجد السجدة الثانية حتى قام فذكر و هو قائم أنه

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١۴، الحديث ٢.

لم يسجد قال فليسجد ما لم يركع فإذا ركع فذكر بعد ركوعه انه لم يسجد فليمض على صلاته حتى يسلم ثم بسجدها فإنها قضاء»[١] بتقريب أن زيادة الركوع لو لم- تضر بالصلاة و كانت كزيادة القرائة لم يكن وجه للخروج به عن محل السجدة حتى يجب المضي و قضاء السجدة، و تمسك أيضا فيه لبطلان الصلوة بزيادة السجدتين بجملة من الروايات، منها صحيحة رفاعة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل نسي أن يركع حتى يسجد و يقوم قال يستقبل»[٢] بتقريب أنه لو لم يكن زيادتهما مبطلة لم يكن وجه للاستقبال بل كان يجب العود لتدارك الركوع ثم السجدتين، انتهى،

ثم بعد وضوح ثبوت

الدليل اللفظي في المقام لامجال إلا للأخذ بـإطلاقه و الحكم ببطلان الصلوة بزيادة الركوع أو السجدتين سواء رفع رأسه عن الركوع أم لم‌يرفع و سواء أتى بالركوع أو السجدتين بعد الإتيان بهما مع كونهما واجدتين لجميع الشرائط عمدا أو أتى بالركوع أو السجدتين نسيانا قبل الإتيان بالسجدة أو الركوع مع الشرائط لصدق الزيادة باتيانهما كما لايخفى، و يشهد له خبر رفاعه و إسحاق بن عمار. نعم لو قلنا بأنه لادليل في المسألة إلا الإجماع فلا بأس بالأخذ بالقدر المتيقن، ولكنه عرفت وجود الدليل اللفظي في المقام فلاتغفل.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب السجود، الباب ١۴، الحديث ١.

(٢) فروع الكافي، كتاب الصلاة، باب السهو في الركوع، الحديث ٢.

قوله في ج ١، ص ٤٢٧، س ٥: «فتأمل».

أقول: راجع ص ٣٤٤ ـ٣٤٥ حيث ذهب إلى أن النهي لإفادة الكراهة لاالحرمة، بعد كون رواية زرارة معارضةً مع موثقة سماعة، و كون الزيادة زيادة تنزيلية لاالحقيقية، فإن الزيادة الحقيقية متقومة بالإتيان بالسجدة للتلاوة بقصد الصلاة لابقصد آخر هذا، مضافا إلى أن الحكم خلاف الأصل فيقتصر فيه على القدر المتيقن، فلايتعدى عن مورد قرائة العزائم.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ٧: «و لامجال للجمع بين الطائفتين».

أقول: إذ لاجمع بين قوله «يعيد الصلاة» إذا حول وجهه، و قوله «لايعيد الصلاة»، ولكن للتأمل مجال، لأن عدم عملهم بالطائفة الثانية لو كان من جهة الأخذ بالتخيير فيما لاجمع له، لايدل على إعراضهم عن الطائفة الثانية، فمقتضى أدلة التخيير في المتعارضين هو جواز الأخذ بالطائفة الثانية، هذا مضافا إلى إمكان الجمع الدلالي حيث أن النهي عقيب توهم الوجوب لايدل إلا على جواز الترك، و من المعلوم أن مقتضى الجمع بينه و بين قوله «فعليه أن يستقبل الصلاة استقبالا» الظاهر في الوجوب، هو حمل الظاهر في الوجوب على الاستحباب، و الأحوط أن لايترك الإعادة و الاستقبال.

قوله في ج ١، ص ٤٢٨، س ١٧: «و الشبهة التي توجب التردد».

أقول: أي و الشبهة الواردة في هذه الروايات هي التي توجب التردد إلخ فلو كانت الروايات مطلقة من هذه الحيثية، لزم القول بكون الماحي لصورة الصلاة غير ماح في حال السهو، و هو مشكل، مع ارتكاز المتشرعة بعدم الفرق في

الماحي بين العمد و السهو، و أما إن كانت الروايات مختصة بصورة عدم تحقق الماحي كما لو تكلم فلاحاجة إلى هذه الأخبار. ولكن يمكن أن يقال إن غاية ما ذكر هو انصراف الأخبار إلى ما لم يفعل ما يوجب خروجه عن الصلاة فلايكون إشكالا في الأخبار، كما أن موافقة الأخبار بعد الإرتكاز المذكور مع القاعدة أيضا لايضر بصحة الأخبار و جواز الأخذ بها و بالجملة فيما فرض الصورة الثالثة يكون الحكم ما ذهب إليه المشهور من الصحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٦: «و فيه تأمل».

أقول: وقد مضى ما فيه، هذا مضافا إلى محكومية إطلاق المرسلة بحديث «لاتعاد» في حال السهو كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ٩: «من جهة استظهارهم».

أقول: وقد مر في ص ٣٦٣ بيان ذلك عند قوله «و هذا في المقام شبهة اخرى و هي الخ» فراجع و عليه فلامانع من التمسك بحديث «لاتعاد» في مثل الطمأنينة أيضا و الإعادة فيما إذا ترك أصل الركوع و السجود لابشرائطهما، و انكار الإطلاق في المستثنى كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٦: «محل نظر».

أقول: وفيه منع، لأن ملاك إطلاق حديث «لاتعاد» بالنسبة إلى الطمأنينة في الركوع جار بعينه في السجود أيضا عدى وضع أصل الجهة، و أما التمسك بإطلاق ما دل على اعتبار لزوم وضع المساجد السبعة، ففيه أن حديث «لاتعاد»

حاكم عليه في غير ما له دخل في تحقق مسمى السجود، اللهم إلا أن يقال إن الظاهر من الركوع و السجود خصوص المأخوذين جزءً، لامطلقا فيصدق فوتهما بمجرد فوت شرطهما، ولكنه كما في المستمسك ممنوع إذ لازمه عدم بطلان الصلاة بزيادة الركوع بلاطمأنينة، و كذا زيادة السجدتين لأن ما تبطل الصلاة بزيادته هو الذي تبطل بنقصه، و هو خصوص المشروط، و لازمه أن نقول بوجوب تدارك الركوع لو وقع منه بلاطمأنينة سهوا، و كذا في السجدتين لو وقعا كذلك و يكون المأتي به منها بلاطمأنينة زيادة سهوية غير قادحة مع أنه لم يقل به أحد؛ و أما ما في نهاية التقرير من منع الإطلاق في ناحية المستثنى في حديث «لاتعاد»، معللا بأن الحديث لايكون بصدد بيانه، بل المرجع فيها هي نفس الأدلة الدالة على اعتبارها، و مقتضاها هو بطلان الصلاة فيما إذا أخل بالحد الشرعي في الركوع أو وضع جبهته على موضع مرتفع عن اللبنة، ففيه أنه لاوجه لمنع الإطلاق و معه فالحديث حاكم على الأدلة الأولية، هذا مضافا إلى ما في كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخميني ص ١٩٠ ـ ١٩٢ : «من أن غير أصل الركوع و السجود من الشروط و غيرها لم يثبت وجوبها و شرطيتها بالكتاب و إنما ثبت بالسنة فلو انقضت الصلاة بتركها كان من نقض السنة للفريضة»، و هو يخالف قوله في الذيل، «القرائة سنة و التشهد سنة و لاتنقض السنة الفريضة بل الظاهر أن الركوع و السجود بنفسهما معتبران فيها و الشرائط المعتبرة فيها اعتبارات زايدة فما قامت عليه القرينة هو أن كلا من الركوع و السجود المعتبرين في الصلاة مستثنى و أما الشرائط التي لها اعتبارات مستقلة فلا». إلى أخر ما قال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٠، س ١٩: «في غير ما ذكر».

أقول: وعليه فلو نسي رفع الرأس من السجدة الثانية من الركعة الأخيرة حتى مضى بمقدار يخرج عن حال الصلاة فعليه أن يقضي التشهد و يسجد سجدة السهو و يصح صلاته، نعم لو نسي ذلك في غير الركعة الأخيرة بطلت الصلاة لاستلزامه لترك الركن كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ٨: «قد مر الكلام فيه».

أقول: راجع ص ٤٢٢ و قد عرفت الجواب عن الإشكال الذي ذكره الماتن في كون لزوم الإتيان مقتضى القاعدة فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «على التقدير الأول».

أقول: و هو كفاية الوصول الى الحد المخصوص، في تحقق الركوع إذا كان الهوي إلى ذلك عن قصد للركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «فالقول بالقيام منحنيا».

أقول: كما يظهر مما نقله آنفا حيث قال: و أما إذا حصل بعد الوصول إلى حد الراكع، فلايقوم منتصبا بل منحنيا إلى حد الركوع.

قوله في ج ١، ص ٤٣١، س ١٩: «يشكل من جهة لزوم زيادة».

أقول: يمكن أن تمنع الزيادة مع لزوم القيام المتصل بالركوع في تحققه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٤: «فلايبعد جريان الإستصحاب».

أقول: ولكن لايفيد فيما نحن فيه من أنه دخيل في حقيقة الركوع أو ليس له دخالة، و إن كان واجبا فيه، بل يمكن الأخذ بإطلاق أدلة اعتبار الركوع، و القول بعدم دخالة المكث و التوقف فيه بعد صدق الركوع، اللهم إلا أن يقال إن مع عدم المكث و التوقف لايصدق الركوع حتى يؤخذ بإطلاق أدلة اعتباره و ينفي دخالة المكث و التوقف فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ٦: «و احتمال شرطية الطمأنينة يشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٣: «قد مضى التأمل فيه».

أقول: مراده منه هو الإشكال الذي أورده على وجوب الإتيان بالمنسي و إعادة ما وقع في غير محله بحسب القاعدة، و حاصله منع كون الزيادة سهوية، بعد كون محقق وصف الزيادة فيما أتى به أولا عمديا؛ فراجع ص ٤٢٢ ولكن منعنا العمدية لعدم كون الزيادة مقصودة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٢، س ١٦: «صدق الإخلال بالسجود».

أقول: وقد مر من الماتن في ص ۴۲۴ في أن تدارك الركوع قبل أن يسجد، على القاعدة، أنه لايفهم مما دل على بطلان الصلاة بنسيان الركوع، البطلان حتى مع إمكان التدارك بلامحذور، انتهى، و لعل ذلك يأتي هنا أيضا لأن الإتيان

بالسجدتين قبل أن يركع ممكن و لامحذور فيه، فما دل على بطلان الصلاة بنسيان السجدتين منصرف عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ١: «و لذا قيل».

أقول: وقد أجيب عنه في ص ٣٦٣ حيث قال «و في هذا المقام شبهة أخرى إلخ» فراجع.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٤: «ألا ترى أنه لو نسي الركوع».

أقول: ولايخفى عليك أن الاستشهاد بموثقة إسحاق بن عمار للضرر من الزيادة الحاصلة، من جهة إعادة ما أتى به على خلاف الترتيب، معارض بما اتفق عليه من صورة نسيان التشهد و التذكر قبل أن يركع مع أن الزيادة بالمعنى المذكور حاصلة فيها.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «يحكم فيه بالبطلان على المشهور».

أقول: كما صرح به المحقق الحلي في المتن، حيث قال: «و إن كان دخل في آخر أعاد كمن أخل ... بالركوع حتى سجد». راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٥: «استفيد من النص».

أقول: مراده منه، هو موثقة إسحاق بن عمار سألت أبا ابراهيمعليه السلام «عن الرجل ينسى أن يركع قال يستقبل حتى يضع كل شيء من ذلك مواضعه». راجع ص ٤٢٣.

قوله في ج ١، ص ٤٣٣، س ٢٠: «فلامجال لترك الاحتياط».

أقول: ولكن الأقوى، عدم لزومه لاحتمال استنادهم إلى الوجوه المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٣: «لعدم ما يمنع».

أقول: وفيه أن قوله «ينصرف» يصلح لصرف المطلق، فان الانصراف في لسان الأخبار حاك عن الانصراف عن الصلاة، كقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة محمد بن مسلم «إذا استويت جالسا فقل أشهد أن لا إله إلا الله وحده لاشريك له و أشهد أن محمدا عبده و رسوله ثم تنصرف» انتهى، فافهم و سيأتي أيضا مرسلة معلي بن خنيس حيث قال فيها: «ثم سجد سجدتي السهو بعد انصرافه».

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٥: «فلقائل أن يجعل».

أقول: فالقائل المذكور يقول بوجوب قضاء التشهد و استحباب سجدتي السهو، ولكنه مردود، بأنه لايلتزم به إلا أن الحمل على استحباب التشهد أيضا خلاف ما ذهب إليه المعظم.

قوله في ج ١، ص ٤٣٤، س ١٩: «فهو بعيدجدا».

أقول: وفي نهاية التقرير: فاللازم أن يكون المراد بقوله «ثم تشهد إلخ» هو تشهد السجدتين، غاية الأمر أنه ينوي به التشهد الذي فاته، و عليه فتكون الرواية مخالفة للمشهور.

قوله في ج ١، ص ٤٣٥، س ٥: «لكنه يشكل مخالفة المعظم».

أقول: ولايخفى، أن الأخبار قاصرة عن ما ذهب إليه المشهور من وجوب قضاء التشهد و وجوب سجدتي السهو بعد قضاء التشهد المنسي، بل مقتضى اقتصار بعضه على بعض ما ذكر مع كونه في مقام البيان عدم وجوب ما لم يذكره، فما ذكر فيه السجدتان، و لم يذكر فيه قضاء التشهد، دليل على عدم وجوب قضاء التشهد و ما استظهر منه وجوب قضاء التشهد من دون ذكر لوجوب السجدتين للسهو دليل؛ على عدم وجوب السجدتين للسهو، هذا مضافا إلى ما في استظهار وجوب التشهد من احتمال كون المراد هو التشهد الأخير، و الحكم فيه قبل فعل يمحو الصلاة، هو الإتيان بتشهد الصلاة أداءً ثم إعادة التسليم، أو احتمال كون المراد هو التشهد الذي في سجدتي السهو. نعم دل رواية أبي بصير على وجوب السجدتين للسهو، و وجوب قضاء التشهد، بناءً على أن يكون المراد بقوله «يتشهد» فيهما هو قضاء التشهد المنسي، لا التشهد الذي هو جزء من سجدتي السهو، ولكنها بعد ذلك، مع ما فيه، تخالف الفتاوى أيضا من حيث إن مقتضى الرواية وجوب الإتيان بقضاء التشهد المنسي بعد السجدتين للسهو، و مقتضى الفتاوى العكس، و لما ذكر ذهب في نهاية التقرير الى استكشاف نص معتبر من الفتاوى دال على ما ذهبوا إليه حيث قال: «و كيف كان فيستكشف من الفتاوى وجود نص معتبر مذكور في جوامع الأولية دال على هذا الحكم غاية الأمر أنه لم يضبط في الجوامع الثانوية التي بأيدينا» انتهى، ولكن في الاستكشاف المذكور تأمل، و عليه فمقتضى الاحتياط هو الإتيان بما ذهب إليه المشهور، ولكن قال المحقق اليزدي «فلاينبغي ترك الاحتياط في المسألة بـإتيان السجدتين أولا ثم

الإتيان بقضاء التشهد، و إن كان هذا الترتيب أيضا خلاف الاحتياط، لكنه مما لابد منه فافهم». انتهى، و لايخفى عليك أن ما ذهب اليه المحقق اليزدي هو الاحتياط بحسب الأخبار، و من أراد الاحتياط بحسب الأخبار و المشهور، فليزد على ما ذهب إليه المشهور بـإتيان التشهد بعد السجدتين.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٣: «بإمكان الجمع».

أقول: ويمكن الجمع بنحو آخر و هو حمل صحيح إسماعيل بن جابر، على صحيحة احمد بن محمد بن أبي‌نصر، بعد كون الأول أعم من الركعة الثالثة، و كون صحيحة أحمد بن محمد بن أبي نصر مفصلا بين الأولتين و الأخيرتين، و حيث إن التصرف في المادة أولى من التصرف في الهيئة كان الجمع بالنحو المذكور أولى من حمل الصحيحة الأخيرة على الاستحباب، كما أنه لامعارضة بين الصحيحتين بعد إمكان الجمع الدلالي، نعم إن ثبت إعراض الأصحاب عن الصحيحة الأخيرة، فلامجال للجمع أصلا لا بنحو المذكور، و لابنحو الذي في المتن، كما لامجال للأخذ به من باب التخيير، لسقوطه عن الحجية كما لايخفى فما ذهب إليه الشيخ لايخلو من قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٢: «و إن استشكل».

أقول: وقد مر إمكان الجواب عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٣٦، س ٢٣: «لامجال لرفع اليد».

أقول: وذلك لمعارضتها مع الأخبار السابقة و عدم إمكان الجمع بينهما و إعراض الأصحاب عنها.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧،س ٢: «و استدل له بمرسلة سفيان بن السمط».

أقول: قال في نهاية التقرير: و المناقشة في سندها من جهة الإرسال، مدفوعة، بأن المرسل، هو ابن أبي عمير الذي كان له جامع معمول به بين الأصحاب مؤلف في زمن الرضا صلوات الله عليه، و لم يفرق الأصحاب بين مسانيده و مراسيله، كما أن دلالتها على أن المراد بالزيادة و كذا النقيصة هي الزيادة و النقيصة السهويتان، واضحة من حيث التعبير، بكون السجدتين هما سجدتي السهو و من جهة توصيف الزيادة بالدخول عليك.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «لم يعمل الأصحاب بها».

أقول: لذهابهم إلى وجوب سجدتي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٧، س ١٩: «فما يقال: في مرسلة سفيان».

أقول: لعله عطف على العمل، و يرجع المعنى إلى أنه يشكل ما يقال في مرسلة سفيان كما يشكل العمل بالصحيحة النافية لسهو، و لعل خبر قوله، «فما يقال» سقط عن العبارة، و حق العباره أن يقال فما يقال فهو مردود إذ لو فرض إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١: «فيدور الأمر».

أقول: ولايخفى عليك أن الأخبار وردت في موارد عديدة في مقام البيان و لم- يذكر فيها وجوب سجدتي السهو مثل ما ورد في نسيان التشهد و السجدة مع ذكرهما قبل الركوع، مع أنه لايخلو عن زيادة، و مثل ما ورد في نسيان تسبيح الركوع و السجود و ما ورد في نسيان القرائة و غير ذلك، فهذه الإطلاقات مع

كثرتها شاهدة على عدم وجوب سجدتي السهو عدى ما خرج فالمرسلة محمولة على الاستحباب عدى ما ورد دليل خاص على وجوبه، و سيأتي احتمال ذلك في كلام الشارح أيضا راجع ص ٤٥٤، هذا مضافا إلى معارضة المرسلة مع موثقة عمار حيث قال في ذيلها «و ليس في شيء مما تتم به الصلاة سهو» اللهم إلا أن يقال بأنها غير معمول بها، و مضافا إلى ما في نهاية التقرير بعد ذكر الموارد التي تكون ظاهرة في عدم الوجوب، و مع ثبوت المعارض لها لابد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت. و يؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدتي السهو لاتجب إلا في خمس مواضع و حكاية أنه في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة و نقيصة، و عليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيأتها فرضا كان أو نفلا و كذلك كل نقيصة، كذلك قال: و الأول أظهر في الروايات والمذهب، وبالجملة فالأقوى ما أختاره الشيخ ،و هكذا ذهب المحقق اليزدي، واستشكل في المستمسك الاعتماد على المرسلة في الفتوى بالوجوب، فالأقوى عدم وجوب سجدتي السهو لكل زيادة ونقيصة عدى الموارد التي و رد النصوص على وجوبها وإن كان الأحوط هو مراعاتهما وسيأتي بقية الكلام في ص ٤٥٣ ـ ٤٥٤.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ٧: «كيف تحمل المرسلة».

أقول: وفيه أن المرسلة محمولة على الإستحباب و وجوب بعض مصاديقه لدليل خاص.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ٨: «فلابد من التخصيص».

أقول: ولايخفى عليك أن مع احتمال الرجحان الجامع بين الوجوب و الاستحباب لايمكن الاستدلال بالمرسلة لإثبات وجوب سجدتي السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٢: «إذا شك في عدد الثنائية أو الثلاثية».

أقول: سواء كانت صلوة غداة أو جمعة أو الصلاة في السفر أو الكسوف أو العيدين، لتصريح الأخبار ببعضها و عموم التعليل في موثق سماعة لكل ثنائية.

قوله في ج ١، ص ٤٣٨، س ١٥: «ومنها مضمرة سماعة».

أقول: وهي التي عبر عنها بالموثقة في المسمستك.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ١: «و خبر ابن أبي يعفور».

أقول: والأولى أن يعبر بالصحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٣: «إلى عموم ما دل على وجوب».

أقول: كصحيح زرارة، قال أبو جعفر عليه السلام «كان الذي فرض الله على العباد عشر ركعات و فيهن القراة، و ليس فيهن وهم يعني سهو، فزاد رسول الله صلى الله عليه وآله سبعا و فيهن الوهم و ليس فيهن القراءة فمن شك في الأولين أعاد حتى يحفظ و يكون على يقين و من شك في الأخيرتين عمل بالوهم».[1]

قوله في ج ١، ص ٤٣٩، س ٥: «و على الثاني».

أقول: عطف على قوله و يدل على الأول.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ١، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٤٤٠، س ١: «و فيه تأمل».

أقول: ولايخفى عليك أن للظن في باب الصلوة أحكام خاصة غير أحكام الشك، فمجرد الشك من دون ترو ربما يوجب الإخلال بأحكام الظن فمقتضى مراعات أحكام الظن أن يتروي حتى لايخل بأحكام الظن إذ بعد التروى إن استقر الشك، فلامجال لأحكام الظن، و إن لم يستقر بل ظن بأحد الأطراف يترتب عليه أحكام الظن، فالتروي من مقدمات الامتثال لأحكامين، فكما أن امتثالهما واجب كذلك يجب مقدماته، و منها التروي، هذا مضافا إلى أن دعوى انصراف الشك في باب شكوك الصلاة إلى الشك المستقر الحاصل بالتروي غير مجازفة، و لذلك ذهب السيد في العروة إلى لزوم التروي في جواز العمل بحكم الشك من البطلان أو البناء، فافهم، فإنه سيأتي استشهاد الشارح بالنبوي على عدم الانصراف راجع ص٤٤٥ و تأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٩: «و مع ذلك يشكل الأمر».

أقول: وفي كتاب الخلل لسيدنا الإمام الخمينيﷺ: لايعتبر في القاعدة الدخول فيالغير فإن الظاهر من الأخبار كقوله «هو حين يتوضأ أذكر حين يشك»[١] كما في موثقة بكير بن أعين و قوله في رواية ابن مسلم «و كان حين انصرف أقرب إلى الحق منه بعد ذلك»،[٢] و قوله في صحيحة حماد بن عثمان «قد ركعت امضه»،[٣]

(١) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٧.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٧، الحديث ٣.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٢.

هو أن نكتة تأسيس القاعدة، هي عدم الغفلة عن العمل حين الاشتغال به لأنه حال العمل لايترك ما يعتبر فيه عمدا و لاغفلة و سهوا، لأنه في هذا الحال أذكر و لأصالة عدم الغفلة حال الاشتغال، و من الواضح أن الدخول في الغير لادخالة له في ذلك، فلابد من حمل نحو قوله في صحيحة زرارة «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء»[1] و قوله في صحيحة إسماعيل «كل شيء شك فيه مما قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه»[2] على محمل، كغلبة عروض الشك بعد الدخول في الغير، أو ملازمة الدخول في الغير مع التجاوز مع أن القيود الغالبية لاتصلح لتقييد المطلقات، فضلاً عن تخصيص العموم، و مما يدل على المدعى بوضوحٍ، موثقةُ ابن أبي يعفور: «إذا شككت في شيء من الوضوء و قد دخلت في غيره فليس شكك بشيء إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه»[3] فان فيها الجمع بين الدخول في الغير، و الحصر الذي يستفاد منه أن الشك المعتبر منحصر في الشك الذي لم يتجاوز محله، فإذا جاوزه فلاشك، فاعتبار الدخول في الغير مناف للحصر فلابد من حمله على ما تقدم انتهى[4]، و لكن يمكن أن يقال إن دعوى عدم دخالة الدخول في الغير كما ترى، لاحتمال أن يكون قيد الدخول في الغير لبيان انتهاء الأذكرية فما لم يدخل في الغير أذكر، و مع الدخول في الغير ذهب الأذكرية. و أما موثقة ابن أبي يعفور، فهي مجملة لاحتمال أن يكون الصدر قرينة

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٢٣، الحديث ١.

(٢) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٤.

(٣) وسائل الشيعة، كتاب الطهارة، أبواب الوضوء، الباب ٤٢، الحديث ٢.

(٤) كلام الأمام (ره).

على أن المراد من الذيل لم تدخل في الغير، فالعبرة بساير الأخبار الدالة على دخالة الدخول في الغير لأصالة القيود للاحترازية.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٤: «كالهوي للسجود».

أقول: كما دل عليه موثقة عبدالرحمن ابن أبي عبدالله «قال قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل أهوى إلى السجود فلم يدر أركع أم لم يركع قال قد ركع». [١]

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ١٨: «ظاهر في الأمور الخارجية».

أقول: ولايخفى عليك إمكان منع الظهور المذكور، بعد كون العمل مركبا من الأجزاء و الشرائط، فقوله عليه السلام «إذا خرجت من شيء ثم دخلت في غيره فشكك ليس بشيء» يشملهما، لأن كل واحد منهما مما يعتبره الشارع، في المركب المأمور به، فالشك في الشرائط و الموانع و القواطع بعد التجاوز عن المحل، مشمول لقاعدة التجاوز، و إليه ذهب الإمام الخميني في كتابه الخلل. ص٣٠٧.

قوله في ج ١، ص ٤٤١، س ٢٣: «و دعوى الأولوية ممنوعة».

أقول: كما في النهاية التقرير حيث قال: و الأجوبة الواقعة بين الإمام و الراوي قبل ذكر القضية الكلية في الذيل، تنحصر بحسب الظاهر في الشك في الوجود لا الشك في الصحة، و حينئذ فلابد من أن تكون القاعدة الكلية المذكورة في الذيل شاملة لتلك الموارد، و هو موقوف على أن المراد من الخروج من الشيء هو الخروج عن محله، حتى يكون المشكوك هو وجود الشيء لاصحته أو الأعم منه و من الخروج عن نفسه، الملازم للشك في صحته، و على الأول أيضا يدل على

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الركوع، الباب ١٣، الحديث ٦.

حكم الشك في الصحة بمفهوم الموافقة. إنتهى، و لا بُعد في هذه الدعوى و إن لم يحتج إليه بعد ما قلناه من صدق الشك في الشيء على الشك في الشرط و المانع و القاطع أيضا.

و في المستمسك: «لاترتيب بين ما يعتبر في السابق و نفس اللاحق و إنما الترتيب بين نفس السابق و اللاحق لاغير إلا أن يقال إذا كان الشيء شرطا في السابق كان اللاحق مرتبا عليه تبعا» إنتهى؛ و لايخفى ما فيه فإن ظاهره هو اعتبار الترتب الشرعي في صدق التجاوز و الدخول في الغير، مع ما عرفت من إطلاق الأدلة و شموله بغير الأجزاء، فالدخول في الغير صادق، و لو لم يكن الجزء المتأخر مترتبا على المشكوك.

قوله في ج ۱، ص ٤٤٢، س ٦: «فلا إشكال في لزوم إحرازه».

أقول: لقاعدة الاشتغال بالتكليف بالمشروط الموجبة لتحصيل اليقين به و بشرطه، و المفروض عدم قاعدة حاكمة عليها.

قوله في ج ۱، ص ٤٤٢، س ١٥: «لكن هذا لايلائم».

أقول: ولايخفى عليك أن البناء على وجود الشرط من حيث الصلوة التي يكون فيها، أو الصلوة الماضية، لايلازم البناءعليه من حيث الصلوات الآتية. و ليس مفاد قاعدة التجاوز كمفاد الاستصحاب حتى يكون دالا على إحراز وجود الشيء تعبدا فيترتب عليه جميع الآثار حتى في الصلوات اللاحقة، لأن مفاد قاعدة التجاوز هو عدم الاعتناء بالشك فيما مضى و البناء على الوجود بالنسبة إلى ما مضى لامطلقا، و هو غير الحكم بوجود الشرط مثلا بالاستصحاب كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢١: «فهو بهذه الملاحظة».

أقول: وعليه فتجري قاعدة التجاوز، و هي حاكمة على قاعدة الاشتغال ولكن هذا فيما يكون من قبيل الطهارة الحدثية، و أما فيما هو يكون مثل التستر، فلايمضي محله بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلزم عليه أن يتستر فيما بقي، اللهم إلا أن يقال إن في مثل الطهارة أيضا يمكن له أن يأتي بالغسلات و المسحات في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلوة من دون فعل المنافي فلايمضي محله بالنسبة إلى مابقي من الصلاة و مع عدم مضي المحل لاتجري إلا قاعدة الاشتغال، اللهم إلا أن يقال إن لازم تحصيل الطهارة حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيلها، فافهم. و الأحوط، هو تحصيل الطهارة إن أمكن و الإتمام و الإعادة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٢، س ٢٢: «فمحلها قبل الصلاة».

أقول: وقد عرفت إمكان أن ياتي بها في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلايمضي محلها بالنسبة إلى ما بقي، حتى تجري فيه قاعدة التجاوز اللهم إلا أن يقال بما مر فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٢: «لكن محل المحصل لها قد مضى».

أقول: وقد عرفت إمكان التحصيل في حال الصلاة بالنسبة إلى ما بقي من الصلاة فلايمضي محل تحصيل المحصل، و معه لامجال لقاعدة التجاوز إلا أن يقال بما مر، من أن لازم تحصيل المحصل حال الصلاة هو تخلل عدم الطهارة حال تحصيل المحصل، فافهم. و الأحوط هو تحصيل الطهارة في الأثناء إن أمكن و الإتمام و الإعادة، نعم إن قلنا بأن الطهارة ليست شرطا بطبيعة الصلاة بل تكون شرطا لنفس

الأجزاء فلايلزم من تحصيل الطهارة للأجزاء الباقية محذور، فتجري قاعدة التجاوز بالنسبة إلى الأجزاء السابقة و يتوضأ للأجزاء الباقية فيصح الصلاة كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٦: «لأنه من الممكن».

أقول: وقد يقال إن محل الطهور شرعا قبل الصلاة لقول تعالى ﴿إِذَا قُمْتُمْ إِلَى ٱلصلاةِ الآية﴾، بخلاف الستر و الاستقبال فإن لزوم تقدمهما عقلي لا شرعي، ولكن أورد عليه في كتاب الخلل: بأن بعد عدم إمكان تحصيل الشرط إلا بتقدمه على المشروط لايمكن استفادة كون المحل شرعيا، من الآية الكريمة كما هو ظاهر، و الأقوى أن الطهور شرط لطبيعة الصلاة، و مع عروض الشك في أثناء الصلاة لايمكن التمسك بالقاعدة بالنسبة إليها في الوجود البقائي، فإن الطبيعة تتحقق بالدخول فيها مع تكبيرة الإحرام، و باقية الى أن يخرج عنها بالسلام، فلها وجود تدريجي، و القاعدة لاتفيد بالنسبة إلى وجودها البقائي و كذا الحال لو كانت الطهارة شرطا للأجزاء أو الصلاة في حال الأجزاء، فالتفصيل بين الأجزاء اللاحقة و الصلوات الآخر، لايرجع الى فارق انتهى، ولكن فيه إمكان تحصيل الطهارة بالنسبة إلى الأجزاء الباقية لو كانت شرطا للأجزاء.

قوله في ج ١، ص ٤٤٣، س ٨: «و إن بنينا على الثاني فلازمه».

أقول: ولعل مراد من ذكر اللازم هو الإشكال بأن لازم ذلك أمر لم يقل به أحد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «لزوم الحفظ».

أقول: أي الحفظ بالإعادة، فهذه الأخبار تدل على اعتبار اليقين في الأوليين و عدم كفاية الظن، فهذه الأخبار أعم من جهة وجود الظن و عدمه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٦: «عموما من وجه».

أقول: قال المحقق اليزدي‌ﷺ لأن التردد بين احتمالات كثيرة أعم من أن يكون قدر متيقن في البين أو لا، فمن موارده إذا حفظ الأوليين ثم تردد بين احتمالات شتى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «حاكما على أدلة».

أقول: و إن كان النسبة بينهما هي عموم من وجه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ١٧: «ولكنه في غاية الإشكال».

أقول: و استظهر في المستمسك أن اعتبار اليقين في الأوليين المستفاد من أدلة وجوب حفظ الأوليين يكون على نحو الطريقية، لا على نحو الصفة الخاصة، و عليه كان المصحح حاكما عليه لانه بمفهومه يدل على جعل الوهم الغالب بمنزلة اليقين، انتهى، فالأقوى إلحاق الأوليين بالأخيرتين في اعتبار الظن فيهما، و لاحاجة بعد صحة الحكومة إلى الجواب عن معارضة الصحيحة مع ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين، كما لايخفى، اللهم إلا أن يمنع جعل الطريقية للوهم بل غايته تنزيله منزلة العلم في وجوب العمل عليه، ولكن بملاحظة الحكم و الموضوع لايبعد أن يكون من جهة الطريقية و إلا فما وجه لاختيار الظن و الوهم الراجح في قيامه مقام العلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢٠: «أما الإشكال في الاستدلال».

أقول: أجاب عنه في نهاية التقرير: بأن الظاهر من الرواية بعد عدم إمكان حملها على ما إذا فاتت منه صلوات لايدري مقدارها و لم يقع وهمه على شيء، لأن الحكم بوجوب الإعادة ينافي ذلك، إن المراد به ما إذا كان عدد الركعات مجهولا، سواء كان قدر متيقن في البين أم لم يكن، لأنه في الصورة الأولى يصدق أنه لايدري كم صلى، و ما ذكره من أن مصطلح الفقهاء في مثل هذا التعبير هو ما إذا كان التردد بين احتمالات كثيرة، ممنوع جدا، ضرورة أنه ليس لهم في استعمال كلمة(كم) اصطلاح خاص مغاير لمعناها بحسب اللغة، نعم قد فرض الفقهاء لهذه المسألة أي ما كان التردد فيها بين احتمالات كثيرة و حكموا فيها بالبطلان، ولكن الظاهر أن حكمهم بالبطلان فيها ليس لمدخلية كثرة الاحتمال بل لكون الركعتين الأولتين أيضا من أطراف الاحتمال مع أنهما لايحتملان السهو، كما عرفت، فالانصاف تمامية دلالة الموثقة على اعتبار الظن في الأوليين أيضا، إنتهى، و فيه أن النسبة بين الرواية و بين ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين عموم من وجه أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٤٤، س ٢١: «بل لعله من جهة صحة الصلاة».

أقول: لعل حاصله منع كون النسبة هي عموم من وجه موردا، إذ بعد تقديم الشكوك الغالبية يدور الأمر بين حمل المصححة على النادر، إذ مع تقديم ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين لايبقى لها إلا فرد نادر، و بين رفع اليد عن إطلاق ما دل على لزوم الحفظ في الأوليين و من المعلوم أن الثاني هو المتعين إذ لامحذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٥، س ٢٢: «فيدل عليه».

أقول: ولايخفى عليك أن التمسك بعمومات المذكورة مع ورود دليل خاص في الصورة الأولى، كصحيحة عبيد بن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «سألته عن رجل لم يدر أركعتين صلى أم ثلاثا قال يعيد قلت أليس يقال لايعيد الصلاة فقيه فقال إنما ذلك في الثلاث و الأربع»[1] كما ترى إذ الخاص يقدم على العام فالعمدة أن المشهور أعرضوا عن الخاص، و إن حكي عن المقنع، الفتوى بمضمون صحيح عبيد.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ٤: «و ظاهرهما كغيرهما».

أقول: وفي نهاية التقرير: يرد على الإستدلال بهما أن غاية مدلولهما هو تدارك النقص المحتمل، إذا كان ركعة أو ركعتين، و أما الزائد على الركعة الذي كان من أجزائها فلادلالة لهما على تداركه أيضا بصلاة الاحتياط، إذا عرفت ذلك، فتقول أنه قد يكون النقص المحتمل في المقام زائدا على الركعة كما إذا شك بعد رفع الرأس من السجدتين بين اثنتين و الثلاث، فانه يحتمل أن تكون هذه الركعة ركعة ثانية مقتصرة إلى التشهد، و يحتمل أن تكون ركعة ثالثة، فالبناء على كونها ثالثة و إتمام الصلاة ثم الإتيان بصلاة الاحتياط بعدها و إن كان موجبا لتدارك النقيصة المحتملة التي هي الركعة إلا أنه يحتمل نقص التشهد أيضا، و لا جابر له أصلا. و دعوى أن نقصان التشهد لايضر بصحة الصلاة لأنه ليس من الأجزاء الركنية مدفوعة بأنه في هذه الصورة يحتمل أن يكون محل التشهد باقيا بحاله بأن كانت الركعة ركعة ثانية، و حينئذ فالتشهد قد فات عمدا و الاختلال بجزء الصلاة عمدا

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ٩، الحديث ٣.

مبطل مطلقا، إلى أن قال فالمسألة من هذه الجهة محل إشكال، و إن لم يكن هذا الإشكال مذكورا في العبارات أصلا فيتبع انتهى.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٤: «فلايبعد الرجوع».

أقول: لوجوب الرجوع إلى العام عند إجمال المفهوم المخصص.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «أما لزوم البناء».

أقول: في أي موضع كان الشك سواء كان الشك في حال القيام أو الركوع أو بعده أو في السجدتين أو بينهما أو بعدهما و ذلك كما في نهاية التقرير لأن تمامية الركعة إنما كان بلحاظ لزوم إحراز الركعتين الأوليين لأنهم لايحتملان السهو كما في الشك بين الأثنين و الثلاث في حال القيام أو بلحاظ احتمال الزيادة كما في الشك بين الأربع و الخمس قبل تمامية الركعة و أما في غير هذين الموردين فلافرق بين الفروض أصلا.

قوله في ج ١، ص ٤٤٦، س ١٧: «على الأكثر في الصورة الثانية».

أقول: و أما البناء على الأقل فقد ذهب جماعة من القدماء و المتأخرين على ما حكي في نهاية التقرير إلى عدم تعين البناء على الأكثر بل هو مخير بينه و بين البناء على الأقل كما يقول به سائر فرق المسلمين غير الإمامية، ولكنه لادليل عليه إذ بعض ما يمكن أن يستدل به، كصحيح زرارة ظاهرة فيما ذهب إليه المشهور، بقرينة صدرها و ذيلها و التأكيدات الواردة فيها، و لا أقل من الاجمال كما أن بعض الآخر ظاهرة فيما لم يقل به أحد، من البناء على الأقل مع فعل صلاة الاحتياط؛ و أما استصحاب عدم الزيادة في المقام فهو يوجب الإتيان بالركعة الموصولة و معه

لاوجه لجواز الإتيان بالركعة المحتملة مفصولةً، هذا مضافا إلى أن الاستصحاب جار ما لم ترد الأدلة الاجتهادية، و قد عرفت صراحة الروايات الواردة كصحيحة عبدالرحمن بن سيابة في مع كونها موافقة للمشهور و مخالفة للعامة، فالأقوى؛ هو تعين البناء على الأكثر كما عليه المشهور.

قوله في ج ۱، ص ٤٤٧، س ۱۲: «ما يظهر منها البناء على الأقل».

أقول: كخبر أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا لم تدر أربعا صليت أم ركعتين فقم و اركع ركعتين ثم سلم و اسجد سجدتين و أنت جالس ثم سلم بعدهما».[1] و كصحيحة ابن بكير،[2] نحو ما مر في رواية أبي بصير.

قوله في ج ۱، ص ٤٤٧، س ۱۲: «ما يظهر منها لزوم الإعادة».

أقول: كصحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته عن الرجل لايدري صلى ركعتين أم أربعا قال يعيد الصلاة».[3]

قوله في ج ۱، ص ٤٤٧، س ۱۳: «و قد أعرض الأصحاب».

أقول: إن ثبت الإعراض فلاكلام، و أما إن احتمل أن يكون أخذ المشهور بالروايات الأُخَرى من باب التخيير أو الترجيح، فلايثبت الإعراض، و معه

---

(۱) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ۱۱، الحديث ۸.

(۲) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ۱۱، الحديث ۹.

(۳) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الباب ۱۱، الحديث ۷.

فالروايات متعارضة، فإن قلنا بترجيح ما يدل على البناء على الأكثر لمخالفة العامة لأنه من متفردات الإمامية، فلامجال للأخذ بما دل على البناء على الأقل، و إن لم نقل بالترجيح فمقتضى القاعدة هو التخيير في الأخذ بهما لا في مقام العمل.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «حيث لاترجيح».

أقول: فيه منع، إذ مقتضى القواعد هو تقييد المطلقات نعم لو كانت المطلقات مختصة بالمقام، و معذلك لم يذكر فيه الاحتياط بالنحو الخاص يقوى إرادة الإطلاق و عدم تعين الاحتياط بالنحو الخاص، ولكن المطلقات أعم من المقام فالتقييد أولى كما ذهب إليه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٠: «لابد من الاحتياط».

أقول: وجه اللابدية معلوم، لأنا مكلف بالجبران قطعا و حيث لانعلم كيفية ذلك، فعلينا بالاحتياط، و حيث إن الكيفية المذكورة في المرسلة متيقنة و كافية سواء كانت متعينة للاحتياط أو غير متعينة تكفي للفراغ عن الاشتعال اليقيني.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «شك كثير الشك».

أقول: سواء وصل إلى حد الوسواس أم لم يصل، و ذلك لإطلاق الدليل نعم لو كان من جهة عروض عارض كالخوف أو الغضب فلايشمله الأدلة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «في الركعات».

أقول: كما يدل عليه خبر زرارة و أبي بصير، مضافا إلى عموم إذا كثر عليك السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الأفعال».

أقول: كما يدل عليه موثقة عمار، مضافا إلى عموم صحيحة محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٨، س ١٤: «أو الشرائط».

أقول: كما يدل عليه عموم صحيحة محمد بن مسلم، ولكن تأمل في المستسمك بالنسبة إلى عموم السهو فيه لمطلق الشك، حتى ما كان في الفعل إلا أنه لم يظهر وجهه.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١: «و الظاهر أن المراد من السهو».

أقول: و علل في صلوة المحقق الحائري، بأن لفظ السهو في أخبار الخلل، استعمل في الشك كثيرا، بحيث لم يبق له ظهور في معناه الحقيقي.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ٥: «لأحكام السهو».

أقول: كوجوب سجود السهو بعد الخروج من الصلاة لمن ترك ما يوجبه نسيانا، و لو كان النسيان واقعا بالكثرة.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١١: «و الظاهر بيان ما يتحقق به».

أقول: و لعل الاستظهار من ناحية تعبيره: «فهو ممن كثر عليه السهو»، و لم يقل؛ (فهو من كثر عليه السهو) إذ التعبير الثاني يفيد الحصر دون الأول. و بالجملة مادام لم‌يثبت الحصر فالعرف هو المحكم.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٢: «لايخلو عن إجمال».

أقول: من جهة عدم ذكر مضاف إليه «ثلاث»، فإنه محتمل أن يكون المراد ثلاث مرات، و لو في صلاة واحدة أو في شيء واحد، و من جهة أن المراد من لفظة «كل» هل يكون هو استيعاب أفراد الثلاث بأن يسهو في كل واحدة منها، أو أن المراد منها هو استيعاب أجزائه بأن يسهو في كل واحد الثلاثة، أو من جهةعدم وقوع التحديد فيها إلى وقت و زمان و غير ذلك من الجهات المذكورة في (نهاية التقرير).

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «و هذا مما يتحقق».

أقول: فلاينحصر كثرة الشك به.

قوله في ج ١، ص ٤٤٩، س ١٤: «محل سهوه أم لا».

أقول: بأن يسهو في كل صلاة من ثلاث صلات في شيءٍ، مثلا يسهو في الصلاة الأولى في الركعة، و في الصلاة الثانية في الفعل، و في الصلاة الثالثة في الشرائط.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ٨: «المراد من السهو المنفي».

أقول: في قوله «و لا سهو في سهو» و في قوله «ليس على الإمام سهو» و في قوله «و ليس على من خلف الإمام سهو» و في قوله «و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو و لا في الركعتين الأولين من كل صلاة سهو»، و أما وجه الظهور؛ فهو ما ذكره المحقق الحائري﷫ في صلاته حيث علل ذلك بقوله: إذ هو القدر المشترك بين الموارد المذكورة، و هذا يجامع مع الفساد و الصحة، فلايصح

التمسك بهذه الرواية إلا على عدم وجوب ما ذكر، و ربما يورد عليه ما حاصله أن المنفي متعدد و يختلف المراد من النفي بحسب اختلاف الموارد، ففي قوله «و ليس في المغرب سهو و لا في الفجر سهو و لا في الركعتين الأولين من كل صلوة سهو» يكون المراد من النفي هو البطلان الموجب للإعادة و نفي الصحة، كما يكون المراد من النفي في قوله «ليس على الإمام سهو» هي الصحة و عدم البطلان، و هكذا في قوله «و لاسهو في نافلة». و لايكون المراد من «لاسهو في السهو» البطلان لأن صلوة الاحتياط جابرة لم يحتمل في نفسه السهو و لم يكن يوجب السهو بطلانه، بل المراد هو عدم ترتب أثر عليه، فالمراد من السهو المنفي هو نفي الأثر و المحصل، كما في نهاية التقرير في قوله «لاسهو في سهو»: أنه لايترتب الأحكام المقررة للشك إذا وقع في الشك الذي هو عبارة عن صلاة الاحتياط، و لايكون المراد نفي البطلان و لا لزوم البناء على الأكثر، ثم الإتيان بالنقص المحتمل مستقلا، بل مفاده جواز البناء على الأكثر و الإتمام من دون جبران للنقص المحتمل، ما لم يستلزم البناء على الأكثر الزيادة، و إلا فيبنى على الأقل، كما هو مقتضى عدم الاعتناء بالشك، فالقول بأن المراد من نفي السهو في قوله «لاسهو في سهو» نفي وجوب البناء على الأكثر و إتمام النقص المحتمل، خلاف الظاهر. و يؤيده كلام المشهور و المعروف مع أنه لامستند لهم إلا قوله «لاسهو في سهو». و بالجمله فإن استظهر من قوله «لاسهو في سهو» ما ذكر فهو، و إلا فلايفيد إلا نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بالنقص المحتمل، فالأمر يدور بين البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبنى على الأقل أو يبنى على الأقل مطلقا،

فلاتعرض لقوله «لاسهو في سهو» بالنسبة إلى ذلك، و لذا قال في العروة: «ففيه و جهان و الأحوط البناء على أحد الوجهين ثم إعادتها ثم إعادة اصل الصلاة» انتهى، ولكن عرفت ظهور قوله «لاسهو في سهو» في نفي الأثر، كما أن ساير الموارد يكون بهذا المعنى إذ نفي البطلان أو الصحة نفي الأثر، فسياق الرواية أيضا يؤيد أو يشهد على أن المراد هو عدم الاعتناء و نفي أثر الشك، و عليه فيرجح الوجه الأول من البناء على الأكثر إلا أن يكون مبطلا فيبنى على الأقل، فانه مقتضى عدم الاعتناء بالشك و نفي أثر الشك و السهو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٠، س ١١: «من استفادة عدم الاعتناء بالشك».

أقول: بدعوى أن عدم الاعتناء بالشك في عدد ركعات الاحتياط ملازم للبناء على الأكثر، لأن البناء على الأقل اعتناء بالشك، نعم لو كان البناء على الأكثر مبطلا، كان لازم عدم الاعتناء بالشك، البناء على الأقل حينئذ، و لايخفى عليك أن ذلك يبتني على أن المراد من السهو المنفي، هو عدم الاعتناء بالشك، و أما إذا كان المراد هو نفي وجوب البناء على الأكثر و الإتيان بما احتمل نقصه فلادليل عليه.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ٢: «بوقوع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد فرض عدم شمول قوله «لا سهو على الإمام و لا على المأموم» لمورد الظن، و لا إطلاق لدليل اعتبار حفظ كل من الإمام و المأموم بعد كون الموضوع، لنفي أحكام الشك، هو الشاك، فعلى الظان أن يعمل بظنه و

لايجوز له التعويل على صاحبه، و إن كان قاطعا، لإطلاق الدليل الذي جعل الظان بحكم القاطع، فلاوجه لرجوعه إلى حكم الشاك مع عدم شمول دليله له.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٢: «هذا على طريقية الظن».

أقول: كما لعله الراجح و قواه في المستمسك.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «لايثبت القيد المشكوك».

أقول: وفيه، أنه و إن لم يثبت به اتصاف المأتي به بكونه بشرط لا، ولكن الاتصاف المذكور، له حالة سابقة، إذ بالشروع في الثاني من النافلة يعلم أنها لاتكون زائدة عن الثنائي، فإذا شك في أنه أتى بركعة أو ركعتين و بنى على الأقل و أتى بركعة أخرى، شك في كونها صارت زائدة عن الثنائية أم لا، يمكن له استصحاب بقائها على الثنائية فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥١، س ١٨: «نعم روي في الكافي مرسلا».

أقول: فمقتضى الجمع بين المرسلة المذكورة و انجبارها بعمل الأصحاب، و بين صحيحة ابن مسلم عن أحدهما، «عن السهو في النافلة فقال عليه السلام ليس عليك شيء»، هو القول بالتخيير، كما هو المعروف، و لكن هذا تمام لو ثبت العمل بالمرسلة، و العمدة هو كون المسألة من منفردات الإمامية، و هو كاف في الكشف عن وجود نص معتبر، و كون الحكم متلقى من لدن الائمة الأطهار عليهم السلام خصوصا مع مخالفة سائر الفرق، كما اعترف به في بداية النهاية.

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١١: «بإمكان الجمع».

أقول: رجحه في المستمسك معللا بأن حمل قوله «و لاشيء عليه»[1] في صحيحة زرارة و صحيحة محمد بن مسلم على نفي الأثم بعيد، إذ لامجال لتوهمه مع السهو، و على نفي الإعادة أيضا بعيد لأنه يوجب كونه تأكيدا لقوله «أتم» في صحيحة محمد بن مسلم، و الحمل على التأسيس أولى، فحينئذ فجعل الأمر في الأولين على الاستحباب أولى من حمل «لاشيء عليه» على ما ذكر، و لأجل ذلك اختار بعض المحققين من المتأخرين، الاستحباب، فالمسألة لاتخلو عن اشكال، انتهى؛ و لعل الإشكال هو الذي أشار إليه الشارح بقوله «ولكنه بعد ذهاب العلماء إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٥٢، س ١٤: «فيدل عليه رواية عبدالله بن سنان».

أقول: وهي صحيحة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٣، س ٩: «لعله من جهة اخرى».

أقول: أي لعله من جهة الزيادة، فيدور الأمر بين حمله على الاستحباب، و بين تخصيص استحباب السجدة لكل زيادة، و لعل الأول في المقام أولى كما في المستمسك، هذا مضافا إلى أن مورد موثقة عمار هو السهو في التشهد و التسليم معا، و لم يظهر أنه لاجل السلام كما في المستمسك، و مضافا إلى أن صحيحة (العيص) غير ظاهرة في سجود السهو، بل من المحتمل قريبا إرادة سجدتي الصلاة المقابلتين للركوع كما في المستمسك هذا، ولكن يمكن أن يقال إن احتمال

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ١، ح ٧.

كون السجود في موثقة عمار من جهة الزيادة خلاف الظاهر إذ لم يشر فيها إلى عنوان الزيادة، لا في السؤال و لا في جواب الإمام عليه السلام، بل المذكور في السؤال هو عنوان السلام و ظاهر الجواب أنه جواب عنه لاعنوان غير مذكور و هكذا لامجال لاحتمال كون سجدتي السهو للتشهد و التسليم معا بعد عدم ذكر التشهد في سؤال السائل، فالأظهر هو ما ذهب إليه المشهور من وجوب سجدتي السهو لزيادة السلام.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٢: «لم يعمل المشهور بها».

أقول: و لايخفى عليك أن المشهور و إن لم يذهبوا إلى الحصر المذكور في صحيحة فضيل و نحوها، ولكن معذلك لم يقولوا أيضا بوجوب سجدتي السهو في كل زيادة و نقيصة، قال في نهاية التقرير، بعد ذكر الموارد التي لاتجب فيها سجدتان للسهو، «و غيرذلك مما يستفاد منه خلاف ما تدل عليه المرسلة و مع ثبوت المعارض لها، لابد من ترجيحه لأجل ثبوت الشهرة من حيث الفتوى على خلافها، كما عرفت» و يؤيده ما ذكره الشيخ في المبسوط، حيث إنه بعد اختيار أن سجدتي السهو لاتجبان إلا في خمس مواضع و حكاية أن في أصحابنا من قال تجبان في كل زيادة و نقصان و عليه تجبان في كل زيادة على أفعال الصلاة أو هيآتها فرضا كان أو نفلا و كذلك كل نقيصة، لذلك، قال: «و الأول أظهر في الروايات و المذهب» فالأقوى ما أختاره الشيخ قدس سره لما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ٤: «لعله أولى إلا أن يلاحظ كثرة الموارد».

أقول: و هو الأظهر من الروايات كما صرح به الشيخ الطوسي قدس سره.

قوله في ج ١، ص ٤٥٤، س ١١: «و الكلام فيها هو الكلام في المرسلة».

أقول: و مراده منه، أن هذا الحكم المقيد، معارض بالنصوص الصريحة في عدم وجوب سجود السهو في نسيان التشهد و التذكر قبل الركوع مع أنه لايخلو عن الذكر أو القرائة فالامر يدور بين تخصيص هذا الحكم المقيد أو حمله على الاستحباب، فقد مر أن التخصيص أولى، إلا أن يلاحظ كثرة الموارد الخارجة عن تحت هذا الحكم، حيث توجب وهن ظهور هذا الحكم المقيد في الوجوب، و لايخفى عليك أن الحكم سواء كان مقيدا أو مطلقا، تعارضه الأخبار الكثيرة الدالة على أن من ترك سجدة أو تشهد و قام فذكر قبل أن يركع، يرجع و يتدارك المنسي، و لم يشر فيها إلى لزوم سجود السهو من أجل القيام في موضع القعود، بل و لا من جهة أخرى فهو قرينة عدم وجوبه، و قال في نهاية التقرير: و الترجيح مع هذه الأخبار لأن المشهور بين القدماء عدم وجوب سجدتي السهو في غير خمسة مواضع فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٥، س ٦: «أما كيفيتهما».

أقول: و أما اشتراط الطهارة في سجدتي السهو فقد يقال بأن قوله «سجدتا السهو بعد التسليم و قبل الكلام» يدل عليه، لأن الكلام من باب المثال، و المقصود منه هو أن يقع قبل المبطلات و منها الحدث، فاللازم هو وقوع سجدتي السهو مع الطهارة، ولكنه محل تأمل، لاحتمال أن يكون المقصود من «قبل الكلام» هو تأكيد البعدية و الفورية، و المقصود هو أن ياتي بسجدتي السهو بعد التسليم و قبل الشروع في التكلم، و عليه فلايكون مذكورا من باب المثال بالنسبة إلى المبطلات، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ٧: «إلا أن فيه».

أقول: فمقتضى الاحتياط هو الجمع بين النسختين و هكذا بالنسبة إلى قوله «بسم الله و بالله السلام عليك أيها النبي و رحمة الله و بركاته» يكون مقتضى الاحتياط، هو ضميمة السلام عليك مع الواو.

قوله في ج ١، ص ٤٥٧، س ١٤: «قوى جدا».

أقول: ولكن يخالفه المشهور بين المتقدمين كما قيل.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٣: «فلايعارضه استصحاب الجلوس».

أقول: أي استصحاب عدم وجوب الجلوس، المقيد بكونه بعد الظهر، لايعارض استصحاب وجوب الجلوس الثابت قبل الظهر، بنحو يكون الزمان ظرفا لا قيدا.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «فرض القيدية».

أقول: أي و فرض قيدية الوقت.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٦: «القيدية لامانع من استصحاب».

أقول: وفي المستمسك ليس التقييد بالزمان إلا كالتقييد بسائر الخصوصيات التي يكون زوالها سببا للشك في استمرار ما كان، فلامانع من جريان الاستصحاب (ج٧، ص ٣٧).

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٨: «الشك في بقاء الكلي».

أقول: والطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٤: «حتى يقال بوقوع المعارضة».

أقول: إذ الشيىء لايعارض بنفسه، و عليه فإذا جرى استصحاب الكلي و الطبيعة المهملة فلامعارض له، لايقال هذا خلط بين المفهوم و المصداق إذ عنوان الطبيعة المهملة غير عنوان الطبيعة المطلقة و إن كانتا وجوداً متحدتين عرفا، فتغاير العنواني يكفي في جريان الاستصحابين و تعارضهما، لأنا نقول إن ذلك مبني على ما هو قرر في محله من أن المرجع في وجود الموضوع و بقائه هو العرف لا لسان الدليل، و العرف لايرى تغايرا بينهما بحسب الوجود حتى يتحقق بينهما المعارضة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٦: «فنفي كل منهما ملازم».

أقول: فإذا جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المطلقة جرى استصحاب عدم وجوب الطبيعة المهملة.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ١٨: «إن الاستصحاب في الشبهات الحكمية لايجري».

أقول: فيه منع كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٤٥٨، س ٢٤: «إذا تركت أو نام».

أقول: و الظاهر وقوع السقط في العبارة، لأن في صلاة المحقق الحائري﷉ يكون العبارة هكذا «إذا تركت بغير طهور».

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٣: «لأنه لا مانع من الأخذ بإطلاق النبوي».

أقول: كما لا مانع من إلغاء الخصوصية بالنسبة إلى ما ورد في النائم و الناسي و من صلى بغير طهور و غيرها، و سيأتي تصريح الشارح بأن المفهوم من مجموع الأخبار الواردة في باب القضاء أن وجوب القضاء بالنسبة إلى الفرائض كان من الأمور المعهودة، و السقوط يحتاج إلى علة كالحيض و الإغماء مثلا هذا مضافا إلى إمكان الاستدلال بصحيحة زرارة كما سيأتي الإشارة اليهما في ص ٤٦٢.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٥: «لامجال للخدشة من جهة السند».

أقول: لما مر من أنه لاطريق لنا إلى الاستناد إلا بذكرهم في مقام الإستدلال، و إلا لأشكل انجبار ضعف كثير من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٥٩، س ٢٠: «حال كونه معرضا».

أقول: من دون دخالة للإيجاب.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٥: «بالنسبة إلى المغمى عليه».

أقول: ولا يخفى أن التعليل عام، و لاوجه لإضافته إلى المورد الخاص، و معه يخصص و يعمم، و مقتضاه هو عدم وجوب القضاء فيما إذا كان الجنون مما غلب الله عليه، و أما إذا لم يكن كذلك فالقضاء ثابت بحكم التعليل و إن لم يصدق الفوت، فلامجال للبرائة و يؤيد أو يشهد على عمومية التعليل؛ قوله عليه السلام في خبر موسى بن بكر «ألا أخبرك بما يجمع الله لك هذه الأشياء».[1] و قوله عليه السلام «هذا من

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٨.

الأبواب التي يفتح كل باب منها ألف باب»[1] و ظهور الأخبار في كون قوله «كلما غلب الله على العبد فهو أعذر له» في الأخبار المتعددة من باب تطبيق الكبرى الكلي و علة الحكم، فلافرق بينه و بين التعليل الصريح، كقولهم «لاتأكل الرمان لأنه حامض» فالتطبيق و ذكره في مقام تعليل الحكم، يكون قرينة على انحصار ملاك الحكم فيه، و بهذا الاعتبار يثبت لأمثال المذكور مفهوم، و لو لم‌يكن له القضاء مع قطع النظر عن مقام التعليل مفهوم، و مما ذكر يظهر ما في المستمسك حيث قال: و أما مفهوم التعليل في نصوص المغمى عليه أعني قولهم عليهم السلام : كل ما غلب الله تعالى إلخ، فغير ثابت لما تحقق في محله من عدم حجية مفهوم القيد فلايدل على ثبوت القضاء فيما إذا كان بفعله، و هكذا لاوجه لقوله في وجه عدم وجوب القضاء بين كون المغمى عليه سببا في إغمائه أم لا، لظهور الفرق بين قولنا «لاتأكل الرمان لأنه حامض» و قولنا «لا تأكل الرمان كل حامض يحرم أكله»، فإن التعليل الصريح ظاهر في الانحصار و لا كذلك التعليل المستفاد من تطبيق الكبريات على صغرياتها فانه لامفهوم له، و عليه فالنصوص المطلقة في نفي القضاء عن المغمى عليه غير المشتملة على التعليل المذكور، لاتقييد لها فالعمل عليها متعين إنتهى، و ذلك لأن الفرق ليس بفارق، و مقام التعليل يكون قرينة على أن الجملة الثانية في حكم التعليل، فما للصريح ثابت للمذكور بنحو الكبرى الكلي في مقام التعليل، و دعوى عدم المفهوم كما ترى بعد كون مقام التعليل قرينة على انحصار ملاك الحكم في المذكور، فالتعليل الظاهر كالتعليل الصريح، ثم أورد في المستمسك إشكالا آخر و هو أنه لو سلم صلاحيتها لتقييد الإطلاق النافي

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب قضاء الصلوات، الباب ٣، الحديث ٩.

للقضاء في المغمى عليه لظهورها في العلة المنحصرة، فلانسلم صلاحيتها لتقييد إطلاق نفي القضاء في غيره، كالحائض و النفساء، كما توهم، فانه غيرمورد التعليل، و التعدي عن مورد التعليل إلى غيره إنما هو في منطوقه لامفهومه، مثلا إذا قيل «لاتأكل الرمان لأنه حامض» فلايدل على أن كل ما ليس بحامض من ساير الفواكه يجوز أكله، حتى يعارض ما دل على عدم جواز أكل التفاح الحلو مثلا، كما أشرنا إلى ذلك في المجنون و الحائض، نعم يدل على أن كل حامض لايجوز أكله و إن لم يكن من الرمان انتهى، و فيه أن قياس قوله «و كلما غلب الله عليه فالله اولى بالعذر» بقولهم «لاتأكل الرمان لأنه حامض» من جهة عدم المفهوم في غير محله، فان القضية الشرطية و إن لم يكن مفيدة للمفهوم في حد ذاتها، ولكن إذا ذكرت في مقام ضابطة الحكم الشرعي و التعريف، لها مفهوم. و لا تقاس بالقول المذكور الذي لامفهوم له، و إنما يدل على أن تمام الملاك الواحد المنحصر في النهي عن الرمان أو غيره هو الحموضة، و أما جواز أكل غير الرمان أو وجوبه فلايكون متعرضا له، هذا بخلاف قوله «و كلما غلب الله إلخ» فإنه يدل على أن كل مغلوب معذور من الله لايجب عليه القضاء، و من لم يكن مغلوبا و معذورا من الله يجب عليه القضاء، و من هنا يظهر حكم السكر أو النوم أو النسيان العارض بفعله من وجوب القضاء عليه، فانه ليس بمعذور من الله تعالى في ترك الصلاة بهذه الأمور، نعم إذا كان هذه الأمور من غير نفسه فلايبعد الشمول لأن المراد من المعذور و المغلوب هو الذي ليس له دخالة في حدوث الأمور المذكورة فلاتغفل، و لعله لما ذكر ذهب الفحول إلى الاحتياط في المقام بقضاء الصلوات فيما إذا كانت الأمور المذكور بفعل نفسه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٨: «إلا أن يتأمل في شموله».

أقول: لعله لكونه مقدما على ذلك فلعل الحديث منصرف عن مثله، كما أنه ربما يدعى انصراف «لاضرر و لاضرار» عن المقدم على الضرر، فانه للامتنان و مع الإقدام لامورد له، اللهم إلا أن يقال إن الإقدام ليس على الضرر أو على الجنون بل إقدام على أمر يلتذمنه، فللامتنان مجال بالنسبة إلى رفع الأحكام و معه فلابأس بالأخذ بالإطلاق، هذا كله مع قطع النظر عن التعليل العام من قوله «كلما غلب الله على عباده فهو أولى بالعذر» و إلا فقد مر أن مقتضاه هو وجوب القضاء لعدم كونه مما غلب الله عليه و يشكل الأمر فيما إذا حصل لا من فعله بل بفعل الغير، و منشأ الإشكال، كما في نهاية التقرير، الشك في جريان التعليل و معه يشكل رفع اليد عن عمومات أدلة ثبوت القضاء، فالأقوى هو الأخذ بالعمومات بعد الشك في شمول التعليل لها و القول بوجوب القضاء، ولكن بعد يمكن أن يقال بشمول التعليل لأنه مما غلب الله عليه، فإن معناه هو عدم دخالته فيه، و هو كذلك و معه لايجب القضاء كما سيأتي نحوه في السكر في عبارة الشارح.

قوله في ج ١، ص ٤٦٠، س ٢٢: «و لو كان منشاؤه».

أقول: وقد مر ما فيه.

قوله في ج ١، ص ٤٦١، س ٩: «السقوط محمول على الاستحباب».

أقول: من دون فرق بين ثلثة أيام و الأزيد منها لصراحة صحيحة الحرب في عدم وجوبه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٢، س ٨: «بالنسبة إلى الأداء ساقطا».

أقول: ومقتضى ما ذكر هو عدم وجوب الصلاة على فاقد الطهورين في الوقت كما نسب إلى الأصحاب، ولكنه يشكل مع عموم قوله «لاتسقط الصلاة بحال» فان مقتضاه هو اختصاص شرطية الطهارة بحال الاختيار كساير الأجزاء و الشرائط، اللهم إلا أن يقال إن الحديث المذكور مرسل و غير ثابت الحجية، فالرجوع إلى إطلاق أدلة الشرطية يقتضي السقوط، و مع ذلك لايترك الأداء و القضاء معا.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٠: «المماثلة في الخصوصيات».

أقول: ومن المعلوم أن الترتب الزماني في غير المترتبين كالظهرين و العشائين، لايوجب اعتبار التقدم أو التأخر في الصلوات، كالصبح بالنسبة إلى الظهر أو الظهرين بالنسبة إلى العشائين أو العشائين بالنسبة إلى الصبح، ما لم يدل دليل على اعتبار الترتب، كما هو الحق، فالترتب بين الفوائت ليس من الخصوصيات المعتبرة في الصلاة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١١: «فسوقها للاستحباب».

أقول: هذا مضافا إلى احتمال أن يكون المراد هو الأول في مقام العمل و الإتيان بالفوائت، لا أولها في مقام الفوت، و إن استبعده المحقق الحائريؒ كما استظهره في المستمسك، من خبر ابن مسلم «عن رجل صلى الصلاة، و هو جنب، اليوم و اليومين و الثلاثة ثم ذكر بعد ذلك قال يتطهر و يؤذن و يقيم في أولاهن ثم يصلي و يقيم بعد ذلك في كل صلاة» حيث قال و يشير إلى ذلك عدم تعرضه

للترتيب بين ما عدا الأولى من الصلوات و إدخال الفاء على قوله عليه السلام فأذن إلخ إذ لو كان المراد بالأولى، الفائتة الأولى، كان المناسب الواو لا الفاء الظاهرة في التفسير، هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير من أن تعبير بالأوليين انما وقع مطابقا لعمل العرف لأن سيرتهم جرت على الابتداء بما فات أولا ثم الإتيان بما بعدها مترتبة لأنه لا داعي لهم إلى الشروع من الوسط أو من الآخر، و في الأخير نظر لأن ظاهر القيد هو الاحترازية فلايحمل على الغالب ما لم يوجب الغلبة انصرافا، ثم ذهب في نهاية التقرير «إلى لزوم مراعاة الترتيب، للشهرة المحققة بين المتأخرين، و إن لم تكن موردا لتعرض القدماء ما عدا السيد في الجمل، و القاضي في شرحه إلا أن المتأخرين المتعرضين لها، لم يناقشوا فيها بل قد أدعى الإجماع غير واحد منهم» انتهى، و فيه أنه محتمل المدرك و بالجمله لادليل على الترتيب في غير المترتبين.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٢: «فتأمل».

أقول: لعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير، من قوله اللهم إلا أن يتمسك بعدم القول بالفصل أو بمفهوم الموافقة الراجع إلى إلغاء الخصوصية، ضرورة أنه لاخصوصية للأولى من حيث لزوم الابتداء بها بل ذلك إنما هو من جهة اشتراط الإتيان بالفائتة السابقة في صحة الفائتة اللاحقة من دون فرق بين الأولى و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٦٣، س ١٥: «بجواز تقديم الحاضرة».

أقول: وعدم وجوب تقديم الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «على المنع».

أقول: أي منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فيكفينا الأصل».

أقول: أي فلاحاجة إلى الاستدلال بأدلة أخرى كالروايات المذكورة لصحة الحاضرة قبل الفائتة، فإنها من جزئيات الشك في المطلق و المقيد، و المختار فيه البرائة عقلا، كما أن مسألة فورية القضاء مجرى البرائة لأن الشك فيها إنما يكون في التكليف المستقل نعم المهم هو النظر إلى الأدلة التي أقيمت على فورية القضاء أو اشتراط صحة الحاضرة بتقدم الفائتة، فإذا منعنا دلالتها على الأمرين، يكفينا الأصل فنقول في مقام منع دلالتها على الأمرين أن العمدة في مقام منع جواز تقديم الحاضرة على الفائتة روايات.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «فنقول».

أقول: ولايخفى الإبهام في العبارة، و العبارة في صلاة المحقق الحائريﷺ هكذا: و كيف كان فالأصل في المسألتين البرائة، أما مسألة فورية القضاء فالبرائة فيها واضحة لأن الشك إنما يكون في التكليف المستقل و أما مسألة اشتراط الترتيب في صحة الحاضرة فهي من جزئيات الشك في المطلق و المقيد، و المختار فيه البرائة عقلا و نقلا، و المهم النظر في الأدلة الحاكمة على الأصلين فإن لم يكن في البين ما يدل على المضايقة و الترتيب يكفينا الأصل في المقامين فنقول العمدة في هذا المقام إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٤، س ١: «في هذا المقام».

أقول: أي في مقام منع جواز تقديم الحاضرةعلى الفائتة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ٨: «واضح ظاهر».

أقول: وفي صلوة المحقق الحائري ﷺ: إن تقييد الابتداء بالعصر بعدم الخوف عن وقت المغرب مع أن المفروض التذكر أول دخول الوقت دليل واضح على أن المراد من وقت المغرب هو الوقت للفضيلة لا للإجزاء إذ لايمكن أن يكون صلاة العصر موجبة لفوت وقت الإجزاء للمغرب فيكون دليلا على جواز الإتيان بالمغرب بل على رجحانه لو تضيق وقت الفضيله لها و إن كان في سعة من وقت الإجزاء فهو دليل على خلاف مدعى القوم إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٣: «فلايجب المبادرة في إتيان الفائتة».

أقول: كما يدل على عدم لزوم مراعات الفورية، ذيل رواية زرارة المذكورة آنفا، في مقام تعليل تأخير قضاء العشائين إلى بعد شعاع الشمس، فيما لوخشى أن تفوته الغداة إن بدأ بالمغرب، «لأنك لست تخاف فوتها»، كما في نهاية التقرير، و غيرها من الروايات، هذا مضافا إلى ما في نهايةالتقرير أيضا من «أن الأمر بالابتداء بالفائتة عند دخول وقت الفريضة، وقع في مقام توهم الحظر لأنه حيث كان الإتيان بالفريضة في أول وقتها معمولا بين المسلمين و موردا لاهتمامهم، بحيث يكونوا يؤخرونها عن أول وقتها مع عدم العذر و الضرورة، فلذا ربما يتوهم ترجيح الحاضرة على الفائتة و أنه لامجال للإتيان بالفائتة مع حضور الحاضرة»،

انتهى، و هذا التوهم أزيد وضوحا بالنسبة إلى العدول في الأثناء لارتكاز المتشرعة على الحظر، لمخالفته للقواعد العامة، هذا مضافا إلى ما في المستمسك من معارضة هذه الأخبار على فرض تماميتها و عدم ورود المناقشات بما تقدم في أدلة المواسعة، فإنها صريحة في جواز فعل الحاضرة قبل الفائتة، و في عدم جواز العدول منها إليها، و الجمع العرفي يقتضي الحمل على الأستحباب أو حمل الأمر على الجواز أو غير ذلك، و لايخفى أنه أحسن الوجوه، ثم قال: «و لو فرض تعذر الجمع العرفي فالترجيح لتلك النصوص لموافقتها لإطلاق أدلة القضاء و مخالفتها للعامة كما قيل بل قيل أنها أصح سندا و أكثر عددا، و لو فرض التساوي جاز اختيار الأول فتكون هي الحجة فلا مجال لدعوى وجوب الترتيب».

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٤: «و قد ظهر مما ذكر».

أقول: أي فإذا عرفت عدم وجوب تقدم الفائتة على الحاضرة، ظهر المواسعة بالنسبة الى الفوائت.

قوله في ج ١، ص ٤٦٥، س ١٦: «و عدم الفرق بين الفائتة».

أقول: لأن المراد من الأمر بالتقدم هو الاستحباب بقرينة أن المراد من الوقت هو وقت الفضيلة، أو جمعا بين الأخبار من دون تفضيل.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٦: «قد ظهر الإشكال فيه».

أقول: بل قد ظهر المنع عنه.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٨: «الإشكال في الاستظهار».

أقول: بل قد عرفت أن الأمر واردٌ عقيبَ توهم الحظر، فلايفيد اللزوم بل غايته الجواز، هذا مضافا إلى معارضته بما يدل على جواز تأخير الفائتة كصحيح الحلبي، «سئل أبوعبدالله عليه السلام عن رجل فاتته صلاة النهار متى يقضيها؟ قال متى شاء و إن شاء بعد المغرب و إن شاء بعد العشاء»، وصحيح ابن أبي يعفور «سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول صلاة النهار يجوز قضائها أي ساعة شئت من ليل و أو نهار» . و ما عن الجعفي في كتابه الفاخر الذي ذكر في خطبته أنه لايروي فيه إلا ما أجمع عليه، و صح عنده من قول الأئمة عليهم الصلاة و السلام، قال على عليه السلام على ما حكاه عنه ابن طاووس في محكي رسالته في الباب ما لفظه «و الصلوات الفائتات تقضي، ما لم تدخل عليه وقت صلاة، فإذا دخل عليه وقت صلاةٍ، بدء بالتي دخل وقتها و قضى الفائتة متى أحب»، و ما أرسله الواسطي عن الصادق عليه السلام : «من كان في صلاة ثم ذكر صلاة أخرى فاتته أتم التي هو فيها ثم قضى ما فاتته» و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ٩: «على حرمة التطوع».

أقول: ولايخفى عليك أنه لامجال لحرمة التطوع مع إطلاق أدلة المواسعة، كقولهم «و قضى الفائتة متى أحب»، هذا مضافا إلى تصريح بعض الأخبار بقضاء نافلة الغداة قبل قضاء صلوة الفجر و غير ذلك من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٤٦٦، س ١٠: «بناء على حرمة قطع النافلة».

أقول: وقد قرر في محله، أن مع عدم تمامية أدلة حرمة قطع الفريضة سوى الإجماع، لامجال لحرمة قطع النوافل، لعدم الدليل عليها، و الإجماع دليل لبي يقتصر على مورده.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٧: «مرسلة علي بن أسباط».

أقول: وفي نهاية التقرير: و هي و إن كانت مرسلةً، إلا أنه باعتبار أن مرسِلَها علي بن أسباط الذي هو من أجلاء الطبقة السادسة الواقع في طبقة ابن أبي عمير و غيره من أصحاب الرضا عليه الصلاة و السلام و هو و إن كان فطحيا إلا أن التتبع في رواياته يفضي بتورعه و تثبته و أنه لايروي إلا عن ثقة فلايضر الإرسال أصلا.

قوله في ج ١، ص ٤٦٧، س ٩: «ضعف الخبرين من جهة السند مجبور بالعمل».

أقول: قال في نهاية التقرير: «لامجال للمناقشة في الاستدلال بهما من جهة الإرسال و الرفع، بعد استناد مثل المفيد و الشيخ و غيرهما من أعلام القدماء في مقام الفتوى إليهما، حيث أفتوا بمضمونهما» انتهى، ثم إن مورد الخبرين و إن كان الحضر ولكن يتعدى عنه إلى السفر، بـإلغاء الخصوصية كما ذهب إليه في نهاية التقرير، فيجوز للمسافر الاكتفاء بثلاث بعنوان المغرب و اثنتين مرددة بين الصبح و الظهرين و العشاء كما هو المشهور على ما حكي.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «و يرد النقض».

أقول: وفيه يمكن أن يقال هل يجوز إجراء البرائة لمن كتب ديونه في صحيفة ثم ألقاه في البحر ثم نسي ما كان عليه أم لايجوز بل يجب عليه الاحتياط حتى يعلم بالفراغ و من المعلوم في أمثال المذكور، بنى العقلاء على الاحتياط و لم يجروا البرائة، و الحَل؛ إنهم يرون العلم باقيا و الشك العارض بسبب تقصيره في الحفظ و التسامح لايعتنى به عندهم و عليه فالتفصيل بين التسامح و عروض الشك و عدمه لايخلو عن قوة.

قوله في ج ١، ص ٤٦٨، س ١: «لو شك في الحدث بعد الطهارة».

أقول: و لعل المراد هو صورة تبادل الحالتين فإن في هذه الصورة يحتمل أن يكون الحدث بعد الطهارة كما يحتمل أن تكون الطهارة بعد الحدث.

قوله في ج ١، ص ٤٦٩، س ٢٠: «ما عداها سوى الجمعة».

أقول: كصلاة الاحتياط أو الصلاة المنذورة أو الصلاة الواجبة بأمر الوالد أو السيد أو الإجارة و نحوها أو صلاة الوسواس المتوقفة ترك الوسواس فيها على الجماعة أو صلاة من لم يدرك من الوقت مقدار الركعة إلا بالجماعة أو صلاة الطواف.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ٧: «بعيدة جدا».

أقول: ولايخفى عليك إمكان الإشكال، كما في المستمسك بأن الظاهر من الفريضة و النافلة ما كانت بعنوان كونها صلاة فريضة أو نافلة و المنذورة بعنوان كونها صلاة نافلة و إنما تجب بعنوان كونها منذورة، و لذا يجب فعل المنذور، و لو

لم يكن صلاةً، كما هو الظاهر، و مثلها ما وجبت بأمر الوالد و السيد و الإجارة و نحوها انتهى، ولكن يمكن الجواب عنه بأن الفريضة في قوله «الصلوات فريضة» مطلقةٌ و مع الإطلاق يشمل ما إذا كانت الفريضة من ناحية غير نفس الصلاة، ولكنه كما ترى، هذا مضافا إلى إطلاق «و لايصلى التطوع في جماعة». ثم إن الصلوات أيضا منصرفة عن مثل صلاة الاحتياط و إن أطلق الصلاة عليها في بعض الروايات أو كلام المتشرعة، نعم يشمل الصلوات صلاة الطواف و صلاة العيدين مع وجود الشرائط و إن كانتا مستغنية عن المطلقات، بورود الأخبار الخاصة و دعوى الانصراف بعيدة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٥: «فيدل عليه أخبار كثيرة».

أقول: هذا مضافا إلى ما في نهاية التقرير: من الاستدلال بفعل النبي صلى الله عليه وآله فانه أتى النوافل اليومية فرادى مع شدة اهتمامه بالجماعة، نعم لاينبغي الارتياب في مشروعيتها في صلاة الاستقساء و قد وردت رواية دالة على جوازها في صلاة الغدير، لكنها لم يعلم جواز العمل بها لاحتمال الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٧: «و منها خبر فضل بن شاذان».

أقول: عبر عنه في المستسمك بالخبر المعتبر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٠، س ١٩: «أخبار دالة على الجواز».

أقول: كصحيح هشام «عن المرأة تؤم النساء قال عليه السلام تؤمهن في النافلة، فاما المكتوبة فلا» و صحيح عبدالرحمن صل بأهلك في رمضان الفريضة و النافلة فإني أفعله.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٥: «فلمنافاة هذا مع الأمر».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري ﷺ في مقام الإيراد على حملها على كراهية الاقتداء، بمعنى أقلية الثواب: «و فيه أنه إن كان المراد كونه أقل ثوابا من صلوة المنفرد فهذا راجع إلى عدم استحباب الجماعة بهذا النحو أصلا فإن صلوة المنفرد لامزية فيها سوى مصلحة أصل الصلاة، و هو ينافي الأمر بـإدراك مثل هذه الجماعة في الصحاح المتقدمة، و إن كان المراد كونه أقل ثوابا بالنسبة إلى الجماعة التي أدرك الإمام في حال التكبير ففيه أن كونه أقل ثوابا بالإضافة إلى ما ذكر لايوجب النهي عن الدخول في هذه الجماعة الموجب لتفويتها، و تنزيل الكلام على صورة انعقاد جماعة أخرى يمكن إدراك الإمام معها في حال التكبير بعيد جدا كما أن الجمع بتقييد الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام في حال الركوع و حملها على صورة إدراك التكبيرة مع الإمام قريب (غريب على الظاهر) جدا لأن صحيحة عبدالرحمن صريحة في عدم إدراك التكبيرة و الصحاح الأخر واردة في مقام التحديد فلايعامل معها معاملة الإطلاق، و كيف كان لابد من معاملة التعارض بين السندين و الأخذ بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «فالمعارضة باقية».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري ﷺ: و يحتمل أن يكون المراد من الصحاح الدالة على صحة الجماعة لو أدرك الإمام راكعا، ما إذا ورد في حال الركوع، فمن كان في المسجد حال قيام الإمام و لم يقتد به حتى ركع خارج عن مدلول الصحاح، و مصححة محمد بن مسلم تعم هذا المورد، و من كان مدركا للإمام

قبل الركوع و لم يركع عمدا حتى ركع الإمام فاللازم تخصيص مصححة محمد بن مسلم بها، و هذا الاحتمال ليس ببعيد و فيه أن قوله «إذا أدركت الإمام و قد ركع» في صحيحة الحلبي و سليمان بن خالد أعم فلايصلح للتقييد، و القضية الشرطية في صحيحة عبدالرحمن «إذا دخلت المسجد و الإمام راكع» محققة الموضوع لا مفهوم له.

قوله في ج ١، ص ٤٧١، س ١٩: «جهة رجحان تلك الأخبار».

أقول: أي رجحان الصحاح الدالة على كفاية إدراك الإمام راكعا بالأكثرية، لأن الأصل في الصحاح الدالة على اشتراط التكبيرة، هو محمد بن مسلم لانتهاء الكل إليه، ثم أورد عليه المحقق الحائري ﷺ بقوله: و هذا الترجيح نظر، لأن الأكثرية ليست من المرجحات المنصوصة، إلى أن قال «نعم إعراض المشهور عن مضمونها يوجب الوهن في كونها في مقام بيان حكم الله الواقعي» و فيه أن منع الترجيح بالأكثرية مبتني على عدم التعدي من المرجحات المنصوصة، و إلا فاللازم هو الأخذ بالصحاح التي لم يشترط كما اعترف هو نفسه بذلك، هذا مضافا إلى منع الإعراض، لإمكان أن يكون أخذهم بتلك الصحاح من باب الترجيح أو التخيير.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٢: «إن لم يستشكل في السند».

أقول: وفي السند إشكال و ضعف، و معه لايصلح للتقييد، و عملُ الشيخين و القاضي لايوجب الجبران مع إعراض الأصحاب عنه، واحتمال كون أخذ الشيخين و القاضي به من باب الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٤٧٢، س ١٩: «ما لايتخطى».

أقول: وفي صلاة المحقق الحائري‌ﷺ أن لفظة «ما لايتخطى» في الرواية ظاهرةٌ في المسافة التي لايمكن طيها بخطوة لبعده إلخ، و لايخفى أن تفسير ذلك سيأتي في ذيل الرواية حيث قال «يكون قدر ذلك مسقط جسد الإنسان إذا سجد» و لعل الخطوة المنفرجة مساوية مع ما ذكر في ذيل الرواية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ٥: «أما الجواز في المرأة».

أقول: ولايخفى عليك أن الظاهر من عبارة المصنف هو جواز الفصل بما يمنع المشاهدة بين الإمام و المأمومات و بين صفوف المأمومات، ولكن الدليل الذي ذكره الشارح لايدل إلا على جواز ذلك بين الإمام و المأمومات، و أما بين صفوفهن فلا، و هكذا لايدل على جواز ذلك فيما إذا كان الإمام امراة، بل يمكن أن يتمسك بصحيحة زرارة «إن صلى قوم و بينهم و بين الإمام أو قوله أو أي صف كان أهله يصلون بصلاة إمام و بينهم و بين الصف الذي يتقدمهم قدر مالا يتخطى فليس تلك لهم بصلاة» و يقال أن الحكم في المرأة في الموارد المذكورة كما في الرجل، هذا مضافا إلى الأصل المقتضي لعدم المشروعية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٤، س ١١: «فيدل عليه موثقة عمار».

أقول: ولايخفى أن مقتضى القاعدة هو القول بصحة الصلاة ما لم يضر بصدق الجماعة، فكما أن المأموم إذا كان أعلى من الإمام لايضر بصدق الجماعة و لو كان بكثير ما لم يفرط، كذلك في الإمام، فإذا عرفت ذلك فما يستفاد على خلاف

هذه القاعدة من الموثقة فيؤخذ به و ما لم يستفد لإجمال الموثقة فيرجع إلى ما تقتضيه القاعدة، و الموثقة مضطربة جدا إلا الصدر و الذيل فيفصل بين الإمام و المأموم فيقال بجواز كون المأموم فوق الدكان أو البيت و يقتدي و بعدم الجواز في الإمام إذا كان فوق البيت أو الدكان و في غير ذلك فإن دلت الخبر و لو بمفهومها، و إلا فيرجع إلى السيرة و مع عدم دلالة السيرة إذ لعلها من باب الاحتياط، يرجع إلى مطلقات الجماعة.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٥، س ٦: «فمنع صدق العلو».

أقول: كما يستفاد من كلام من نقل قوله بقوله «و قد يقال إلخ» حيث قال و الظاهر عدم البأس بوقوف الإمام في الطرف الأعلى من الأرض المنحدرة لعدم صدق العلو عرفا.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٥، س ٧: «قد حكم في الخبر».

أقول: فيستفاد من هذا الحكم إمكان صدق العلو في الأرض المنحدرة.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٥، س ٩: «و الخبر مجمل لاحتمال أن يكون».

أقول: ولايخفى أن هذا الاحتمال ظاهر فيما إذا كانت النسخة «فإن» (مع الفاء) كما هو المنقول في الشرح و حكي عن الكافي إذ لامجال لاحتمال الوصلية مع الفاء، نعم لو كانت مع الواو كما حكي عن الفقيه يمكن القول بأنها للوصلية، ولكن صرح في بداية النهاية بأنه لامجال لها أيضا لمناقضة مفادها حينئذ مع الجملة الأولى الدالة على عدم جواز صلوة المأمومين مع كون الإمام على شبه

الدكان فإذا كانت القضية شرطية مستقلة على كل تقدير تدل بمفهومها على عدم الجواز فيما إذا لم تكن الأرض منحدرة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٤: «لامجال لها».

أقول: وفيه أن دلالة صدر الخبر على ممنوعية الارتفاع، كارتفاع الدكان واضحة، فلايضره إجمال الذيل، نعم المرجع في العلو المانع هو العرف، اللهم إلا أن يقال إن مع احتمال كون النسخة و إن كان أرفع صارت «إن» للوصلية، و معه يناقض الصدر و فيه أن المناقضة بالنسبة إلى مقدار الإصبع و نحوه فإن مفاد مفهوم الصدر، عدم الإشكال و مفاد إن الوصيلة هو الإشكال، و أما إذا كان الارتفاع كارتفاع شبه الدكان فلايناقضه شيء و لا إشكال فيعدم جوازه، و لعل مراد الشارح هو الذي في صلاة المحقق الحائريﷺ من العلو اليسر الدفعي أو التسنيمي، فإنه لم يذكر في الخبر و يرجع إلى المطلقات أو الأصل و بالجمله فمع عدم الدلالة يكتفى بمقدار العلو المعتد به في عدم الجواز و في ما إذا شك يرجع إلى المطلقات من أخبار الجماعة مع صدقها.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ١٥: «بعد ما ذكر في صدر المبحث».

أقول: أي بعد ما ذكره الشارح في ص ٤٦٩ ـ ٤٧٠.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٠: «و لامجال للحمل على الكراهة».

أقول: و عليه يظهر ما في نهاية التقرير حيث ذهب إلى حمل قولهعليه السلام إن صلى قوم بينهم و بين الإمام ما لايتخطى إلخ على شدة تأكد الاستحباب مستدلا بظهور كلمة «لاينبغي» في الاستحباب.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٢: «هذا يساوق».

أقول: لأن المساوقة المذكورة لازم تقدير الخطوة بمسقط جسد الإنسان إذا سجد.

قوله في ج ١، ص ٤٧٥، س ٢٤: «فإنها مساوقة للبعد».

أقول: إذ الطريق أكثر من الخطوة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «حكم الرجل والمرأة في الصحيحة واحد».

أقول: من جهة البعد و المسافة.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «أما احتمال».

أقول: و الظاهر أنه إشارة إلى صلاة المحقق الحائري حيث قال: و يمكن أن يقال إن لفظة «ما لايتخطى» في أول الصحيحة لوحظت باعتبار المحل الذي أخذه المصلي للصلاة أعني المقدار من الفضاء الذي يتمكن من إتيان جميع أفعال صلاته التي منها السجود و اعتبار المسافة اللازم مراعاتها إنما هو بين مسجد اللاحق و موقف السابق، و هذه اللفظة المذكورة في ذيل الصحيحة في طي المستحبات لوحظت باعتبار الصفين، و يكون المحصل اشتراط أن لايكون بين مسجد المأموم و موقف الإمام و كذا بين مسجد اللاحق و موقف السابق ما لايتخطى و استحباب أن لايكون بين الموقفين ما لا يتخطى، و يشهد لذلك الاستثناء في الصحيحة بقوله: إلا من كان بحيال الباب فإن الواقف بحيال الباب مع كون المأمومين في الداخل يكون بينه و بينهم ما لايتخطى غالبا.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ١: «في أول الصحيحة».

أقول: أي بين القوم و الإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٩: «فالمرجع في محل الشك».

أقول: بخلاف ما إذا حكم العرف باتحاد الجماعة فانه كما في المستمسك لايبعد الاتكال عليه فيما دل على مطلوبية الجماعة، و أما الاتكال على الصحيحة المذكورة مع ما فيها مشكل كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٧٦، س ٢٣: «فمات بعث على غير الفطرة».

أقول: وفي نهاية التقرير: و الظاهر أن النظر في الرواية إنما هو إلى العامة، الذاهبين إلى لزوم القرائة خلف الإمام فالمراد أن ذلك تشريع يوجب البعث على غير الفطرة الإسلامية.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ١: «و في قبالها ما رواه الشيخ».

أقول: استدل في المستمسك بصحيحة علي بن يقطين أيضا عن الركعتين اللتين يصمت فيهما الإمام أيقرأ فيهما بالحمد و هو إمام يقتدى به؟ فقال عليه السلام إن قرأت فلابأس و إن سكت فلابأس،[1] بناء على أن المراد من الصمت الإخفات، كما هو الظاهر إلى أن قال و تفسير الصمت في صحيح ابن يقطين بترك القرائة كما عن الوافي غير ظاهر، فإن الصمت و إن كان هو السكوت لكن مع تعذر إرادته فأقرب المجازات إليه الإخفات، و لأجل ذلك يضعف احتمال حملهما على الأخيرتين

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣١، الحديث ١٣.

لأن الإخفات و الجهر حيث أطلقا يراد منهما ما يكون في الأوليين مع أن قوله «إن سكت فلابأس» ينافي ذلك، إذ السكوت إنما يشرع في الأوليين، ولكن أورد عليه في نهاية التقرير: لأن القيد بالركعتين لايلائم الإخفاتية التي يجب الإخفات و في جميع ركعاتها و فيه نظر.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «منجبر بالشهرة».

أقول: وفيه أنه غير معلوم بعد وجود الأدلة الأخرى اللهم إلا أن يكتفي بنقل المشايخ إياها في مقام الاستدلال فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٥: «و خبر سليمان بن خالد».

أقول: عبر عنه في المستمسك بالصحيحة ثم تأمل في دلالتها، لأن موردها صورة الشك في قرائة الإمام لعدم سماعها من جهة كون الصلاة إخفائية بقرينة تخصيص السؤال بالأولى و العصر، ثم قال اللهم إلا أن يستفاد حكم صورة العلم بالقرائة بالأولوية أو يدعى أن المراد من قوله «لايعلم أنه يقرء» أنه لايسمع القرائة، لبعد فرض الشك في القرائة و يشير إليه قوله عليه السلام في الجواب يكله إلى الإمام لأن المراد منه الاجتزاء بقرائته لامجرد ايكال أمر القرائة إليه و إن لم يقرأ.

قوله في ج ١، ص ٤٧٧، س ٧: «بحمل النهي في الإخفائية على الترخيص».

أقول: فيجوز القرائة في الأوليين من الإخفائية مع الكراهة و هذا جمع ذهب إليه المحقق الحائري قدس سره، حيث قال بعد نقل الأخبار يفهم أن تفريع قوله عليه السلام «فلاتقرء خلفه» على قوله فان ذلك جعل إليه ليس إلا من جهة الترخيص في الترك، فإن رواية المرافقي مع اشتمالها على إجزاء قرائة الإمام عن المأموم تصرح بجواز

القرائة في الصلوات الإخفاتية فتكون الرواية شارحة لما يترتب على ضمان الإمام قرائة المأموم فلاوجه لرفع اليد عنها بواسطة معارضتها الأخبار الناهية عن القرائة، و إن كانت أكثر عددا و أصح سندا فان الترجيح من جهة السند إنما يكون في غير مورد يصح الجمع بينهما عرفا انتهى، ثم يستحب مع الترك أن يشتغل بالتسبيح و التحميد كما يدل عليه صحيحة علي بن جعفر و بكر بن محمد.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٧، س ۱۰: «و أما في الجهرية».

أقول: ولامناسبة لذلك مع كون البحث في الأولتين من الإخفائية.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٨، س ۱۳: «خبر المرافقي المذكور».

أقول: ولايخفى عليك أن خبر المرافقي مع عدم ثبوت استناد الأصحاب إليه، لايصلح للمعارضة و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهي فيما سمع القرائة و لو كانت همهمة.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٨، س ۱۷: «تقع المعارضة».

أقول: فبعد المعارضة، الحكم هو التخيير في الأخذ بـإحدى الطائفتين.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٨، س ۱۸: «و لايبعد أن يكون».

أقول: ذكر ذلك لرفع المعارضة.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٨، س ۲۰: «فيكون النهي بالنسبة».

أقول: والحاصل أن بعد كون النهي بالعرض و المجاز بالنسبة إلى القرائة، فلايكون نهي حقيقي عنها.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٩، س ۱: «و أما صورة عدم سماع».

أقول: والأولى أن يقسم الأوليين من الجهرية: إلى صورة سماع قرائة الإمام و لو كانت همهمة، و إلى صورة عدم سماعها و لو بالهمهمة ثم ذكر حكم الأخيرتين.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٩، س ٥: «و الظاهر أنه على سبيل الاستحباب».

أقول: يمكن أن يقال إن الأمر الوارد عقيب توهم الحظر لايفيد إلا الجواز و لايتوقف الجمع بين الروايات المشتملة على الأمر بالقرائة و بين صحيحة علي بن يقطين على حمل الأمر على الاستحباب، بل لامنافاة بينهما أيضا إن قلنا بأن الأمر لبيان الجواز.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٩، س ١٠: «وجوب المتابعة في الأفعال».

أقول: و المراد منها ما لايتأخر تأخرا فاحشا و لايتقدم، فله مصداقان أحدهما التأخر الغير الفاحش و الثاني المقارنة، و النبوي في مقام المنع عن التأخر المنافي للايتمام لا في مقام إيجاب التأخر فيكفي التأخر في الشروع و لو كان مقارنا معه عند الفراغ.

قوله في ج ۱، ص ٤٧٩، س ١٨: «فظاهره الشرطية».

أقول: وفيه أنه غير ثابت بل ادعى في المستمسك ظهور الخلاف حيث قال: بل ظاهر النبوي كون الائتمام غاية للإمامة فلايكون شرطا للجماعة ليلزم من عدمه عدمها انتهى، فإذا لم يثبت ظهور الشرطية للجماعة، فإن لم يتبع في فعل أو أكثر بعد الاقتداء بالإمام شك في بقاء الإمامة و الجماعة فيمكن القول ببقائها

لاستصحاب بقاء الإمامة و القدوة فمع بقاء الجماعة لا وجه لبطلان الصلاة أيضا، إلا احتمال مدخلية التبعية في جميع الأفعال، و هو كما ترى لادليل له مضافا إلى جريان أصالة البرائة، هذا مضافا إلى تصادق النصوص الدالة على جواز ازدياد الركوع أو السجدة تبعا على صحة الائتمام و صحة الصلاة مع الإخلال بالمتابعة في الركوع أو السجود، على أن المتابعة لو كانت شرطا لصحة الجماعة أو الصلاة لزم بيانه بالصراحة، مع عدم المراعات نوعا، و حيث لم يكن دليل يدل عليه، عُلم أنها ليست بشرط لا في الجماعة و لا في الصلاة، و أما قوله «فإذا ركع فاركعوا» فهو بيان لكيفية المتابعة الواجبة لا لبيان اشتراط المتابعة في بقاء الإمامة و الجماعة أو لبيان اشتراطها في أصل الصلاة. ثم إن هنا اشكال و هو الذي ذكره المحقق الحائري(رحمه الله) في جريان استصحاب الجماعة بأن الشبهة فيها إنما تكون من جهة المفهوم و ليس لنا مشكوك البقاء في الخارج حتى نستصحب و إنما الشك في أن الجماعة شرعا هل هي منطبقة على هذا الموجود الخارجي المعلوم حاله سابقا و لاحقا أم لا؟ و فيه أنه يمكن جريان استصحاب انطباق الجماعة شرعا على الموجود الخارجي بعد فرض العلم بانطباقها سابقا قبل الإخلال بالمتابعة فيترتب على بقاء الانطباق أحكام الجماعة، فالأقوى هو جريان استصحاب القدوة و الجماعة كما حكي التمسك به عن شيخنا المرتضى الأنصاري(قدس سره).

قوله في ج ۱، ص ۴۷۹، س ۱۸: «و احتمال أن يكون».

أقول: بل النظر إلى بيان مقتضى الإمامة من وجوب المتابعة، و لا نظر إلى اشتراطها في الجماعة أو أصل الصلاة و استفادة كلا الأمرين متفرعة على كونه في مقام بيانهما و هو غير ثابت.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٠: «لاينافي صحتها».

أقول: وعليه يدل على اشتراط المتابعة في صحة الجماعة، و المراد بالمتابعة هي المقارنة لا التأخر، و فيه أن الرواية مضافا إلى عدم صحة سندها تكون في مقام بيان فضيلة الجماعة و معه فاحتمال المحقق اليزدي الحائري﷫ ليس ببعيد.

قوله في ج ١، ص ٤٨٠، س ١٢: «فلايظهر أحد الأمرين».

أقول: وفيه أولا أن الإجماع المذكور لامجال له بعد ذهاب المشهور إلى وجوب المتابعة تعبدا كما حكي في المستمسك، ثم لو سلم فلايكون كاشفا بعد كونه محتمل المدرك ثم لو سلم فقوله بأنه لا أصل يعين إحدى الخصوصيتين، مدفوع بأن الخصوصيتين و إن لم يثبتا بأصل، ولكن لاحاجة إليه بل يمكن نفي التكليف الجديد بإعادة الصلاة مع احتمال شرطية المتابعة للصلاة أو قصد الانفراد و الإتيان بوظيفة المنفرد على تقدير كون المتابعة شرطا للجماعة بأصالة البرائة عن التكليف الزائد فيستمر كما كان من دون حاجة إلى شيء آخر كما صرح به المحقق.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «رجحان العود».

أقول: لا لزوم العود.

قوله في ج ١، ص ٤٨١، س ٩: «يستكشف الإعراض عن العمل».

أقول: و يمكن منع الاستكشاف المذكور بما في المستمسك من عدم ثبوت الإعراض القادح في الحجية، بعد حملهم لها على العمد مع احتمال اعتقادهم

للتعارض و الترجيح، و عليه فالمتعين هو الجمع المذكور بالحمل على الفضيلة و الرخصة، فلايجب الإعادة للركوع، ولكن المعارض المذكور الذي يجمع بينه و بين طرفه بالحمل على الفضيلة و الرخصة مختص بالركوع، و أما السجود فلامعارض له، و عليه فيمكن التفصيل بوجوب الإعادة في السجود دون الركوع، اللهم إلا أن يقال بأن جواز إعادة الركوع مع عدم القول بالفصل بين الركوع و السجود كاف في إثبات الجواز في السجود أيضا دون الوجوب، و فيه تأمل و الأحوط هو عدم ترك المتابعة بالسجدة مع الإمام، نعم لو لم يفعل لايضر بصحة الجماعة أو صحة صلوته كما مر في البحث عن كون المتابعة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ١: «و لم يرد في الأخبار سؤال عنه».

أقول: بل ظاهر بعض الأخبار، تقرير جواز التقدم كما في موثقة عمرو بن أبي شعبة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «قلت له أكون مع الإمام فأفرغ قبل أن يفرغ من قرائته قال فأتم السورة و مجدالله و أثن عليه حتى يفرغ».[1]

قوله في ج ١، ص ٤٨٢، س ٢٠: «و يحتمل أن يكون الترخيص».

أقول: ولكن صحيح أبي المغرا «في الرجل يصلي خلف أمام فسلم قبل الإمام قال عليه السلام ليس بذلك بأس»، مطلق حيث لم يستفصل الإمام عليه السلام عن كون المسلم قبل الإمام قاصدا للانفراد أو لم يكن، بل جواب الإمام في صحيح الحلبي أيضا مطلق حيث لم يقيده بقصد الانفراد و حمله عليه بلا دليل و شاهد.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ٣٥، الحديث ٣.

قوله في ج ١، ص ٤٨٣، س ١: «و ببعض الأخبار».

أقول: معارضة هذه الرواية مع ما يدل على كفاية التقدم بالركبة، توجب الجمع بينهما بحمل الموثقة على الجري مجرى العادة، من كون الإمام بين يدي المأمومين و الصحيحة على الأفضلية، و عليه فلايدل على لزوم التقدم و عدم جواز المساوات، لا الموثقة لأنها جرت مجرى العادة، و لا الصحيحة لأنها في مقام بيان الأفضل. و أما السيرة فلعلها جارية من باب العادة أو الاحتياط و يويد ما ذكر حكاية الشهرة على جواز المساوات و معذلك لايترك الاحتياط بتقدم الإمام.

قوله في ج ١، ص ٤٨٤، س ١٩: «أما استحباب وقوف».

أقول: والمراد من القيام عن يمينه، هو المساواة مع الإمام قال في نهاية التقرير: لاإشكال في استحباب المساواة في المأموم الواحد، و وقوفه عن يمين الإمام إن كان رجلا أو صبيا، و التأخر في المأموم المتعدد أو الواحد إذا كان أنثى، خلافا لصاحب الحدائق‌ﷺ حيث أوجب التأخر في المتعدد و المساوات في الواحد، مستدلا عليه بتكاثر الأخبار و استفاضتها بأنه متى كان المأموم متحدا فموقفه عن يمين الإمام و المتبادر منه المحاذاة، و إن كان أكثر فموقفهم خلفه إلخ، انتهى، و كيف كان فلايجوز التخطي عن ما ذهب إليه المشهور من الاستحباب إذ رفع اليد عن الظهور من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٥، س ١٣: «المشهور حملها على الاستحباب».

أقول: ولكن معذلك لاينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف الواحد عن يمين الإمام و الجماعة خلفه، و وقوف المرأة مع النساء إذا أمتهن، بناءً على جواز الأخذ

بمرسلة ابن بكير، و إلا فالأحوط هو تقدم المرأة بيسير لعدم ثبوت أخذ المشهور بالمرسلة، و احتمال كون مستندهم غيرها، مع إمكان ورود غيرها في مقام بيان الفرق بين إمامة الرجل و المرأة في جواز البروز و عدمه، ففي جواز التقدم أو لزومه، لزم أن يرجع إلى ما يدل عليه في مطلق الجماعة، و هكذا لاينبغي ترك الاحتياط بمراعاة وقوف المرأة و لو كانت واحدة خلف الإمام إذا كان رجلا و إنما لانقول بالوجوب، لذهاب المشهور إلى الاستحباب، و رفع اليد عن ظهور الصيغة في الوجوب من دون وجه بعيد عنهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «يجتمع مع ارتكاب الكبيرة».

أقول: و فيه أنه من البعيد تجوير الصلاة خلف من ارتكب الكبيرة و لم‌يتب و عليه فيمكن دعوى انصراف قوله «لاتصل إلا خلف من تثق بدينه و امانته» عن هذا الفرض و اختصاصه بالعدالة المصطلحة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٨٨، س ٢١: «منافاته مع العدالة».

أقول: لأن العدالة متقومة عندهم بأمرين: أحدهما الاستقامة العملية، و ثانيهما الاستقامة الجنانية، و كلاهما مختلتان بارتكاب الكبيرة و عدم التوبة.

قوله في ج ١، ص ٤٨٩، س ٦: «لابد من معرفتها».

أقول: ولايخفى عليك أنه مع اعتبار الديانة و الأمانة، أيضا يحتاج إلى المعرفة و الطريق إذ الوثوق بها طريق و إن كان على وجه الموضوعية لصحة الصلاة و لو مع كشف الخلاف، و عليه فالصحيحة حاكمة بالنسبة إلى الأدلة الدالة على اعتبار الوثوق، فإنها جعلت الوثوق بالستر و العفاف و إن لم يعلم أنه من خوف الله أو من

دواع آخر، طريقا إلى الديانة و الأمانة، و في حكم الوثوق بها، و حسن الظاهر بترك الكبائر أيضا طريق إلى كونه ستيرا و عفيفا، و ستر العيوب أيضا جعل طريقا إلى ترك الكبائر و حسن الحال، و حضور الجماعة عند الصلوات طريق الى ستر العيوب و ذلك تسهيل من ناحيةالشارع لإقامة الجماعة كما ذهب إليه استاذنا الأراكي ظاهرا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٥: «تعيين المنشأ».

أقول: والداعي و هو إما الديانة و الخوف عن المخالفة و إما المحبوبية عند الناس.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٨: «كاف في ذلك».

أقول: أي في صدق العدالة، ولكن لايخفى عليك أن حسن الإطاعة و قبح المعصية عقلا ينتهي إلى الديانة و الخوف عن المخالفة، لأن كل ما حكم به العقل حكم به الشرع و عليه فليس مصداقا آخر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ١٩: «لا نسلم عدم صدق العدالة».

أقول: فيه تأمل لأن العدالة في المقام هي الديانة كما عبر عنها في بعض الأخبار «صل خلف من تثق بديانته»، فدعوى الانصراف في المقام عما ليس ناشيا عن الديانة ليست بمجازفة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢١: «و على هذا».

أقول: و أما على ما ذهب إليه المحقق الحائري، فحيث إن العدالة عنده هي الديانة الواقعية و الخوف عن المخالفة فلايكون الستر و العفاف في الجواب، و إن كان مشتملا على الملكة الراسخة، دالاً على العدالة الناشية عن التدين و الخوف

من عقوبة الله جلت عظمته إلا تعبدا و ليس الطريق عين ذي الطريق حتى يجعل معرفا منطقيا، و ليس الاختلاف بينهما بالاجمال و التفصيل مع فرض كونها الديانة الواقعية في العدالة و عدم أخذ نشو الستر و العفاف عن الديانة الواقعية بل معرفة الستر و العفاف جعلت دليلا على الديانة الواقعية تعبدا و كيف كان فالسائل سئل عن الطريق الى العدالة فجعل الإمام تعبدا طرقا إليها، فعلى كل تقدير لايكون قوله «أن تعرفوه بالستر و العفاف الخ» معرفا منطقيا بل هو معرف شرعي، ثم معرفة الشخص بملكة الستر و العفاف يحتاج إلى معاشرة تامة في جميع الحالات، و هذا مما لا يتفق لغالب الناس، و لذا جعل الشارع سترة عيوبه في الملاء دليلا على كونه ستيرا، و جعل طريقا ثانيا و هو الحضور للجماعة في أوقات الصلوات فإنه دليل تعبدا على كونه تاركا للمحرمات، و مطيعا للواجبات، و على ما ذكر فالسؤال ليس عن حقيقة العدالة حتى يجاب عنها و يجعل الفرق بينهما بالاجمال و التفصيل بل السؤال عن الطريق إليها بعد الفراغ عن العدالة كما ذهب إليه استاذنا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٠، س ٢٢: «بالاجمال و التفصيل».

أقول: وعليه فالطريق عقلي لا شرعي و قد عرفت قوة كونه في مقام جعل الطريق لتسهيل الأمر.

قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٦: «ولازم ما ذكر أن يعامل معه معاملة الفاسق».

أقول: وحاصله أن عنوان من تثق بديانته و أمانته أعم من العدالة لصدقه أول البلوغ مع عدم الملكة و لصدقه مع ارتكاب كبيرة مع عدم صدق العدالة بمعناها المعروف، و على ما ذكر فالعدالة المعتبرة في هذا الباب هو الوثوق بالديانة، فإن

قلنا بعدم خصوصية باب الجماعة فالمعتبر في جميع الأبواب هذا العنوان، و أما إذا قلنا بأن صلاة الجماعة باب تعبد به الشارع و لذا يحتمل أن يسهل الأمر فيه فلايمكن التعدي من هذا الباب و لزم أن يقتصر في ساير الأبواب على العدالة المعروفة، كما هو مقتضى الاحتياط، ولكن لايخفى عليك أن مقتضي صحيحة أبي يعفور هو جواز الاكتفاء في هذا الباب بالطريق التعبدية من كونه ستيرا عرفا أو مجتنبا للكبائر أو حاضرا في أوقات الصلوة في الجماعة، فإنها جعلت طرقا تعبدية، فيدور الأمر حينئذ بين أن يقيد الطرق التبعدية بما إذا توجب الوثوق بالديانة و الأمانة و بين أن يكون الطرق المذكورة مجعولة طريقا تعبديا إلى كونه صاحب الديانة و الأمانة فاللازم هو الوثوق بالديانة و الأمانة في باب الصلاة و هو إما يحرز بالوجدان أو بالطريق التعبدي، و الأقرب هو الثاني؛ و لعل الاكتفاء بعدم الشهادة الزور مع سهولة تملك الدراهم و الدنانير بها طريقا عرفيا على وجود الديانة و الأمانة و مما ذكر يظهر أنه لامعارضة بين ما يدل على لزوم الوثوق بالديانة و الأمانة و جعل الطرق كما لامعارضة بينه و بين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم الشهادة الزور، نعم يمكن دعوى المعارضة بينه و بين ما يدل على جواز الاكتفاء بعدم المعروفية بالفسق أو بعدم رؤية الذنب، ولكن ما يدل على الاكتفاء بالمذكورات ضعيف، هذا مضافا إلى إمكان جعله أيضا طريقا تعبديا على الوثاقة المذكورة، فلاتعارض بين الأخبار كما لايخفى. و المراد من العدالة هي الديانة المذكورة كما يظهر من الأخبار اللهم إلا أن يدعى الاتفاق على عدم جواز الصلوة مع من ارتكب المعصية و لم يندم مع الوثوق بديانته و أمانته فعلم منه أن ذلك لايكفي بل يحتاج إلى حالة توجب الندم و هي العدالة فتدبر.

قوله في ج ١، ص ٤٩١، س ٩: «ثم إنه في قبال ما ذكر».

أقول: حاصله وجود المعارضة بين الأخبار و مقتضى القاعدة هو التخيير، لو لم نقل بالترجيح.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ٣: «فالمعارضة بين الطرفين».

أقول: وبعد المعارضة كان مقتضى القاعدة هو التخيير بين معرفات العدالة فيمكن الأخذ له بالوثوق و ما أدرج فيه بالحكومة تعبدا كما يمكن له هو الذهاب إلى عدم الحاجة إلى الوثوق و الاطمينان و كفاية عدم ظهور الفسق أو شهادة الزور ولكن يمكن أن يقال إن الاكتفاء بعدم ظهور شهادة الزور في صحيحة حريز عن جهة ملازمته مع الستر و العفاف و الاجتناب عن الكبائر، لأن من لم يعتن بالدنيا و الدنانير و الدراهم و لم يشهد بشهادة الزور و الباطل علم أن له ملكة التقوى هكذا قال استاذنا الأراكي(مدظله العالي) و أما ساير الروايات ففيها ضعف السند مضافا إلى أن قوله «فمن لم تره بعينك يرتكب ذنبا» ملازم عرفا للإطاعة و الاجتناب في مرحلة الظاهر و مما ذكر يظهر وجه الحمل كما لايخفى ثم المتحصل أمور، منها أن السؤال في صحيحة ابن أبي يعفور عن الطريق إلى العدالة بعد المفروغية عن معناها، و منها أن الرواية في مقام جعل الأول و هو الستر و العفاف العملي في جميع الطاعات و الكبائر ثم سهل الأمر بالاكتفاء بالحسن الظاهر لصعوبة الطريق الأول، فجعل الحسن الظاهر طريقا إلى الطريق، و منها أن العدالة هي ملكة قضاء للمغايرة بين الدال و المدلول، حيث أن الإتيان بالواجبات و ترك المحرمات طريق و دليل

على العدالة فلايكون متحدا معه، و منها أن حسن الظاهر كاف و لو لم يعلم أو لم‌يظن بالظن أو العلم الشخصي الفعلي، لإطلاق الدليل بل مقتضى كون الحسن الظاهر من الأمارات هو عدم الضير في الظن بالخلاف أيضا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٢، س ١١: «بأن يفعل ما تتنفر».

أقول: هذا التفسير هو الصحيح في معنى المروة و أما ما في العروة من توصيفها بكونها دالة على عدم مبالاة مرتكبها بالدين فهو كما ترى إذ الكلام بعد الفراغ عن العدالة و توصيفها بما ذكر يوجب عدم العدالة و خلفا فيها كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١: «و فيما ذكر تأمل».

أقول: وفيه أن ما يستهجن في العادات بحسب الأشخاص و الأعصار و الأمصار لايكون بنفسه حراما شرعا أو قبيحا عقلا، نعم إذا كان كاشفا عن رذيلة نفسانية كدنائة النفس و قصر الهمة فهو مناف للعدالة الأخلاقية دون العدالة الشرعية، ولكن العدالة الأخلاقية غير العدالة الشرعية، و أما ما نسب الى بعض محققي شراح أصول الكافي في باب جنود العقل و الجهل؛ من أن الستر مقابل للتبرج و هو التظاهر بما يقبح و يستهجن عند الشرع أو العرف و منافيات المروة مما يستهجن في العرف، ففيه كما في الاجتهاد و التقليد للمحقق الإصفهاني ﷺ أن مراده ما يستهجن عند العرف بما هم عقلاء لالمجرد جري العادة على شيء بحسب الأعصار و الأمصار كما لايخفى على الخبير بطريقته و أنه في مقام بيان الفضائل الأخلاق و توابعها و الرذائل الأخلاق و لوازمها بما هي كمالات للنفس الناطقة و نقائص لها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٩: «التفصيل المذكور».

أقول: في صحيحة ابن أبي يعفور و غيرها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ١٣: «تقع المعارضة».

أقول: هذا مضافا إلى ما في المستمسك، من أنه لو تم ذلك اقتضى اعتبارها في الطريق الى العدالة لا فيها نفسها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «يترك المحرمات».

أقول: ولو لم تكن من الكبائر.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٣: «ما لم يعلم الخلاف».

أقول: فإذا علم الخلاف ينافي العدالة الحاكية عن الملكة الباعثة نحو الطاعات واجتناب المحرمات.

قوله في ج ١، ص ٤٩٣، س ٢٤: «العدالة مساوقة للعصمة».

أقول: فيه منع.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١: «لقول الصادق عليه السلام».

أقول: ولكنه لاسند له كما لا جبر لضعفه.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ٦: «بل لأن التقييد بخصوص الكبائر».

أقول: وفيه أن التقييد بخصوص الكبائر في الطريق لامانع منه، و معناه أن باجتناب الكبائر تقوم الأمارة على العدالة و هي الملكة الباعثة نحو الطاعات و

ترك جميع المحرمات و لو كانت من الصغائر، و من المعلوم أن الطريق المذكور تكون أمارة ما لم يعلم الخلاف، و أما معه فلا أمارة. و لا يلزم أن يكون الطريق مساوقا مع ذي الطريق، فيمكن أن يكون الطريق متقيدا بالمذكور مع كون المكشوف هي الملكة الباعثة نحو جميع الطاعات و ترك المحرمات كافة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٤، س ١٢: «الكبائر ما أوعد الله تعالى».

أقول: و لو لم يكن في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٣: «و يلزم مما ذكر طرح أخبار كثيرة».

أقول: أي و يلزم من جعل المعيار في تشخيص الكبائر هو الكتاب العزيز، الإعراض من الأخبار الكثيرة الدالة على الكبائر التي ليست في الكتاب، مورداً للوعد بالنار، و مع الإعراض لامجال للتخيير بين الأخبار الكثيرة بعد تعارضها في نفسها إذ التخيير حكم المتعارضين الذين فرغنا عن حجيتهما، و مع الإعراض لاحجية لها، كما لايخفى. ثم بناءً على كون المعيار هو الكتاب لايشكل تميز الكبائر، فالمذكور فيه هو الكبائر و هكذا الموارد التي نقطع بكونها أشد مما في الكتاب أو مساويا معها.

قوله في ج ١، ص ٤٩٥، س ٢١: «و قد يقال هذه الأخبار».

أقول: وسيأتي الكلام فيه في المجلد الخامس ص ١٦٦.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٣: «و أخذ المشهور».

أقول: و لازم هذا الأخذ هو طرح ما عدى الأخبار الدالةعلى أنها ما أوعد الله عليه النار في الكتاب العزيز، كما مر في الصفحة السابقة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «لايوجب ما ذكر».

أقول: من القطع بكون بعض المعاصي أشد إلخ.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٥: «عن الأخبار».

أقول: أي الأخبار الدالة على أنها ما أوعد الله عليه النار في الكتاب.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٦: «مع التعدى لايبعد».

أقول: أي و مع التعدي عن مورد الأخبار الدالة على أن الكبائر ما أوعد الله عليه النار في الكتاب العزيز.

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ٨: «فمشكل جدا».

أقول: والإشكال ناش من القول بمفهوم العدد المذكور في الأخبار في مقام تحديد الكبائر، ولكن يمكن أن يقال إن ذكر العدد في مقام التحديد و إن كان له مفهوم، ولكن بعد اختلاف الأخبار في المذكورات فيها في مقام بيان الكبائر، يعلم أنه ليس له مفهوم، فلاتعارض بينها فيؤخذ بالمذكورات فيها، و إليه يؤول ما في المستمسك حيث قال: «ثم إن الوجه في اختلاف النصوص في عددها إما اختلافها في مراتب العظمة، كما يشير اليه بعض النصوص أو لورود النص لمجرد

الإثبات لدفع توهم عدم كون ما ذكر من الكبائر من دون تعرض للنفي، فلايكون موردا للحصر أو غير ذلك مما به يرتفع التنافي بينها انتهى، فافهم».

قوله في ج ١، ص ٤٩٦، س ١٠: «و قد يقال: ».

أقول: ولعله إشارة إلى ما في نهاية التقرير للبروجردي‌ﷺ فراجع تجده نافعا.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ٦: «و يشهد له ما عن الصدوق».

أقول: هذا مضافا إلى أن الأصل كاف في المنع، و لأجله أيضا يمنع إمامة المضطجع للقاعدين، و إلا فالنص مختص بـإمامة القاعد للقائم، اللهم إلا أن تلغى الخصوصية، نعم لو ثبت الإطلاق في باب الجماعة لامجال للأصل في مثل المذكور كما لايخفى، هذا مضافا إلى تأييد الصحة بما في ذيل صحيحة جميل الواردة في إمام قوم أجنب و ليس معه من الماء ما يكفيه للغسل و معهم ما يتوضؤن به أيتوضأ بعضهم و يؤمهم؟ قال‌عليه‌السلام لا ولكن يتمم الإمام و يؤمهم فإن الله جعل التراب طهورا[١]، لأن الظاهر منها أن الذيل تعليل لصحة إمامة الجنب، كما يقتضيه ظاهر السؤال لالصحة صلاة المتيمم فهو يدل على كلية جواز الإئتمام بكل من تباح له الصلاة و تصح منه و إن كان ناقصة، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٤: «فتأدية الضامن».

أقول: وفيه أن الضمان العرفي لايخلو عن التأدية كما لايخفى.

---

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب ١٧، الحديث ١.

قوله في ج ١، ص ٤٩٧، س ١٧: «يكفي عموم لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب».

أقول: أي يكفي لعدم جواز إمامة الأمى للقاري، عموم «لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب إلخ».

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «أما أولوية المذكورين».

أقول: ربما يقع الكلام في أن مزاحمة صاحب المسجد هل يكون محرمة أم لا؟ ظاهر الأحقية هو عدم الجواز، ولكن حيث لايكون النصوص صحيحة فلادليل على الحرمة، و حكاية الإجماع لاتفيد الحرمة أيضا لأن ظاهر الإجماع هو التسالم على الاستحباب، اللهم إلا أن يتمسك بعموم «من سبق إلى مكان» لإثبات لزوم مراعاة صاحب المسجد، و لكنه كما ترى و إن كان الاحتياط أولى نعم يمكن أن يكون اشغال المسجد مع كون الغير إماما راتبا منافيا للمروة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ٤: «فيدل عليها».

أقول: هذا مضافا إلى دعوى الإجماع صريحا و ظاهرا كما عن جماعة في الجملة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٣: «و لا دليل يعتد به عليه».

أقول: ولعله يكفي في ذلك، ما روي مرسلا عن النبي ﷺ قدموا قريشا و لاتقدموها، و ضعف الخبر مجبور بالشهرة.

قوله في ج ١، ص ٤٩٨، س ١٥: «فربما يشهد له خبر الحسين ابن زيد».

أقول: وفي المستمسك: إن كان المراد تقديمهم له شأنا بمعنى أن يكون للمأمومين رغبة و ميل إلى تقديمه، يشكله الوجه فيه و التعليل باجتماع القلوب و

حصول الإقبال، لايصلح لرفع اليد عن إطلاق أدلة المرجحات الآتية. إلا أن يستلزم ذلك، الرضا بـإمامة من قدموه، فيدخل فيما في حديث المناهي من قوله «من أم قوما (إلى أن قال) لكن منصرف ذلك: كون الرضا و الكراهة لجهات شرعية موجبة للترجيح في نفسها، فتدخل فيها المرجحات الآتية فلايحسن جعلها في قبالها، فتأمل. و الأمر سهل. انتهى، و فيه ان حمل الرضاية في الرواية على الرضاية بالجهات الشرعية لاوجه له بل الناس كثيرا ما لايتوجهون إلى الجهات الشرعية.

قوله في ج ۱، ص ٤٩٩، س ٣: «و أما تقديم المذكورين».

أقول: وفي المستمسك: يجب رفع اليد عما هو ظاهر النص و الفتوى ـ بل نسب إلى الإجماع صريحا و ظاهرا ـ من تقديم الترجيح بالأقرئية [بما دل على فضل العلماء و أنهم ورثة الأنبياء و أنهم الحجج على الناس و أنهم كانبياء بنى اسرائيل و أنهم سادات الناس و أن من أم قوما و فيهم من هو أعلم منه لم يزل أمرهم إلى السفال إلى يوم القيامة إلى غير ذلك] و لاسيما و كون الصالح للاعتماد عليه من النصوص خبر أبي عبيدة و مورده صوره تشاح الأئمة في المأمومية، و هو مما يبعد جدا شموله لصورة كون أحدهم فقهيا و الآخر عاميا و الترجيح بالأفقهية ـ فيه و في غيره ـ بعد الأقرئية يراد به الترجيح بالتفاضل بالفقه، لا على نحو يكون أحدهم مجتهدا و الآخر عاميا مقلدا له أو لمثله. ثم قال في ترجيح قول صاحب العروة حيث قدم الأفقهية على الأجودية في القرائة بأنه حيث إن الترجيح ليس إلزاميا فالترجيح بما ذكره المصنف ـ لو سلم أنه خلاف ظاهر النصوص ـ أولى لكونه أقرب إلى الواقع مما اشتملت هي عليه، لقرب ورودها مورد التقية. انتهى، و فيه أن

بعض ما دل على فضل العلماء لاإطلاق له لأنه في مقام بيان أصل الفضيلة فلامعارضة بينه و بين ما يكون ظاهره تقديم الأجودية في القراءة، و لو سلم المعارضة في البعض الباقي أمكن القول بالتخيير لو لم يكن ترجيح.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ٨: «فلم يرد فيما وصل إلينا».

أقول: و لعل الدليل هو المشهور أو الإجماع القائم على الكراهة، فإنه يحكي عما ترفع اليد عن ظهور الأخبار في عدم الجواز، ثم إنه قال في نهاية التقرير: إن كان الأغلف متمكنا من الختان، و مع ذلك لم يفعل فهو فاسق، لتركه ما أمر به. و إن لميكن متمكنا منه بحيث كان تركه مستندا إليه فلايعلم دلالة الرواية على النهي عن إمامته لانصرافها عنه بل ظاهرها عدم الشمول انتهى، ولكنه كما ترى لأنه لاوجه للانصراف كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٠٢، س ١٢: «للمنع مانع عن ظهور إطلاق النهي».

أقول: ولايخفى عليك أن الممنوع هو إرادة خصوص الأفراد الغير الغالبة، و أما إرادة الجميع فلامانع منه. و بالجملة دعوى الانصراف بغلبة خارجية كما ترى. و مما ذكر يظهر ما في نهاية التقرير حيث قال: دليل النهي عن الاهتمام به منصرف إلى من لايعلم منهم الأحكام الشرعية.

قوله في ج ١، ص ٥٠٣، س ٧: «و فيه تأمل».

أقول: ولايخفى أن مقتضى التأمل في مجموع الروايات الواردة في هذا الباب، عدم خصوصية الموارد المذكورة، من انكشاف كون الإمام كافرا أو محدثا أو منحرفا عن القبلة، زائدا عن مقدار المعفو عنه. و عليه فيلحق بهذه الموارد ما إذا

ظهر أن الإمام فاسق أو امرئة، في أحكام الجماعة، من عدم لزوم إعادة الصلاة و إن زاد ركنا، لإطلاقها و ترك الاستفصال؛ بخلاف ما إذا لم يلحقا بهذه الموارد فإن الصلاة صحيحة بقاعدة «لاتعاد» ما لم يزدا ركنا. و بالجملة ظاهر هذه الروايات الدالة على عدم إعادة المأمومين من دون استفصال بين زيادة الركن و عدمها، هو صحة الجماعة و ترتب أحكامها و منها هو صحة الصلاة و لو زيد ركن فيها.

قوله في ج ۱، ص ۵۰۳، س ۱۳: «و في قبال هذه الأخبار أخبار ضعيفة».

أقول: أي في قبال الأخبار الدالة على عدم لزوم الإعادة عند انكشاف حدث الإمام.

قوله في ج ۱، ص ۵۰٤، س ۱: «و لايبعد التمسك بحديث».

أقول: أي و لايبعد التمسك بحديث «لاتعاد» فيما إذا اختير أو رجح جانب ما دل على ضمان الإمام عند كونه جنبا أو غير طاهر.

قوله في ج ۱، ص ۵۰٤، س ۲: «أما ما يقال».

أقول: كما في نهاية التقرير، ۲۹۷.

قوله في ج ۱، ص ۵۰٤، س ۱۷: «استظهار هذا من ما دل».

أقول: أي التقبل و الإسقاط عند تبين الكفر ثم لايخفى عليك أن استظهار ذلك مما دل على أنه لاصلاة إلا بفاتحة الكتاب، بعيد جدا، لأن قوله «لاصلوة إلا بفاتحة الكتاب» في مقام بيان جزئية الفاتحة. و ليس في مقام بيان حكم بطلان الصلاة عند عدم الإتيان بها غفلة أو عذرا أو سهوا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ٦: «تتوقف على الشمول».

أقول: فيلزم الدور.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٠: «هذا الاحتمال بعيد».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين أدلة اعتبار الوثوق و الديانة الظاهرة في الطريقية، مع أدلة صحة الاقتداء باليهودي أو المحدث، هو كفاية أحد الأمرين من الواقع و إحراز الواقع. و احتمال أن يكون صحة الاقتداء من باب الإسقاط و التقبل بعيد جدا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٢: «أو حال الصلاة».

أقول: ولايخفى عليك كفاية مرسل الفقيه لبيان حكم الالتفات في حال الصلاة و أثنائها، من صحة الجماعة. قال اميرالمؤمنين عليه السلام ما كان من إمام تقدم في الصلاة و هو جنب ناسيا أو أحدث حدثا أو رعف رعافا أو أذي في بطنه، فليجعل ثوبه على أنفه ثم لينصرف، و ليأخذ بيد رجل فليصل مكانه ثم ليتوضأ و ليتم ما سبقه من الصلاة و إن كان جنبا فليغتسل و ليصل الصلاة كلها انتهى، نعم لايترتب عليه آثار الجماعة بالنسبة إلى بقية الصلاة لو أدام الجماعة مع الالتفات المذكور، و لعل مراد المصنف هو ما إذا التفت و لما يدخل في الصلاة فانه لايجوز له الدخول في الصلاة و إن كان الإمام غير ملتفت و لو دخل فيها معه لايترتب عليه آثار الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٤: « يزيد ركن».

أقول: ظ ركنا.

قوله في ج ١، ص ٥٠٥، س ١٨: «و يجوز أيضا».

أقول: ظاهره هو حصر مورد جواز المشى بحال الركوع أو بعد السجدتين، ولكن ذهب السيد في العروة إلى جواز ذلك بعد الركوع أو في السجود أو بعد سجدة واحدة أيضا و لعله، كما في المستمسك، لدلالة مجموع النصوص عليه فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ١: «بما إذا لم يكن».

أقول: كما يظهر من تعليقة السيد البروجردي ﷺ على العروة، حيث قال: الظاهر إن هذا الحكم استثناء من كراهة الوقوف منفردا عن الصف فقط، فلابد من تحقق جميع شروط الجماعة فيه حتى عدم البعد. انتهى، و فيه، ما في المتن من ترك الاستفصال. و لاوجه لحمل هذه المطلقات على صحيح إسحاق، فإن موضوع هذه المطلقات و موضوع الصحيح المذكور متعددان، «أدخل المسجد و قد ركع الإمام فاركع بركوعه و أنا وحدي و أسجد فإذا رفعت رأسي أي شيء أصنع؟ قال قم فاذهب إليهم فإن كانوا قياما فقم معهم و إن كانوا جلوسا فاجلس معهم». هذا مضافا إلى إمكان أن يقال إن الصحيح المذكور محمول على المطلقات، اللهم إلا أن يقال إنه يكفي لحمل النصوص على الوقوف في صف وحده، ظاهرُ عبارة الأصحاب ولكنه غير ظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٦، س ٢: «و غيرهما أولا وجهان».

أقول: كانخفاض محل المأموم عن محل الإمام أو المشي إلى غير جهة الإمام، مع عدم الخروج عن جهة القبلة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٧: «لكنه يشكل بناء على حرمة».

أقول: ولعل الإشكال هو الإشكال المذكور في المستمسك: من دعوى كون القرينة على عدم العموم، هو حرمة قطع النافلة الملازم لوجوب فعلها بعد الشروع فيها، فلاتكون حينئذ من التطوع. ولكن يدفعها إن الظاهر من التطوع ما كان تطوعا، لابالنظر إلى حرمة القطع، بل يكون صرف وجوده تطوعا، و إن وجب إتمامه على تقدير الشروع فيه، هذا مضافا إلى إمكان منع حرمة القطع بقول مطلق في النافله حتى في هذه الصورة.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٨: «و مع هذه الشبهة».

أقول: و قد عرفت الجواب عن الشبهة المذكورة، و مع الجواب المذكور، فالدليل على الاستحباب، لعله هو ما في المستمسك: من أن الظاهر من الصحيح المذكور هو أفضلية القطع لتدارك فضل الجماعة كما هو ظاهر الأكثر.

قوله في ج ١، ص ٥٠٧، س ٢٢: «من قبيل الشك في المقتضي».

أقول: وفيه أن أدلة اعتبار الاستصحاب تعم الشك في المقتضي، كما قرر في محله.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٧: «فلاتنافي رجحانها».

أقول: دلالة الأخبار على راجحية المتابعة في التشهد الأول، غير ثابتة. نعم يدل على راجحيتها في التشهد الثاني، خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند. فالمتيقن من الأخبار هو رجحان المتابعة في السجدة لاسيما سجدة الركعة الأخيرة، فإنه يدل عليه صحيحة محمد بن مسلم، ولكن يمكن التمسك لراجحية المتابعة في التشهد الأخير بموثق عمار عن الصادق عليه السلام «عن رجل يدرك الإمام و هو قاعد يتشهد، و ليس خلفه إلا رجل واحد عن يمينه قال لايتقدم للإمام و لايتأخر الرجل ولكن يقدم الذي يدخل معه خلف الإمام فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتم صلاته»، اللهم إلا أن يقال بمعارضة تلك الخبر لصحيح ابن مسلم، حتى يكون يدرك الصلاة مع الإمام «قال عليه السلام إذا أدرك الإمام و هو في السجدة الأخيرة من صلاته فهو مدرك لفضل الصلاة مع الإمام لدلالته على أقصى ما تدرك به الجماعة و هو إدراك السجدة الأخيرة»، كما هو مضمون الصحيح «فإذا رفع الإمام رأسه من السجدة الأخيرة فاتت الجماعة». و الجمع بينهما كما في المستمسك، بحمل الصحيح على إدراك تمام فضل الركعة مع الإمام بـإدراكه في السجدة الأخيرة، و بحمل الموثق على ادراك الفضل في الجملة لو أدركه في التشهد، مدعياً بانه نوع من الجمع العرفي و حمل الظاهر على الأظهر كما ترى إذ لاشاهد عليه كما لايخفى فمقتضى التعارض و عدم الترجيح هو التأخير بالنسبة إلى التشهد الأخير.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ١٨: «فيشكل استفادة لزومه».

أقول: فلاوجه لرفع اليد عما هو ظاهر في الدخول في الصلاة بعنوان امتثال أمر الصلاة، كالأمر بالسجود و التكبير في مثل خبر معاوية بن شريح «حيث قال كبر و سجد معه أو خبر معلي بن خنيس حيث قال فاسجد معه»، بل الاستظهار

المذكور، كما في المستمسك، تكون قرينة على أن المراد من الضمير في قوله «و لاتعتد بها» راجع الى السجود لا إلى الصلاة أو إلى الركعة، أضف إلى ذلك، أن قوله في موثقة عمار «فإذا سلم الإمام قام الرجل فأتم صلاته» ظاهر في لزوم الإتمام، ولكنه مخصوص بالتشهد، فالأحوط إن لم يك الأقوى هو التفصيل، كما في العروة بين التشهد و السجدة، بالاستيناف بعد الإتمام، فيما إذا أتى بالتكبير بقصد الصلاة و دخل في السجدة دون التشهد، نعم لو أتى به بقصد إدراك فضل الجماعة فليستأنف بعد الإمام.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «احتمال زيادة التكبيرة».

أقول: و الزيادة محرمة، فالاستئناف كما يحتمل وجوبه يحتمل تحريمه.

قوله في ج ١، ص ٥٠٩، س ٢٣: «و لايمكن الاحتياط».

أقول: وفي المستسمك: يمكن أن يكبر تكبيرا مرددا بين الافتتاح على تقدير لزوم الاستئناف، و بين ذكر المطلق على تقدير لزوم الإتمام.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٢: «و قد ظهر من بعض الأخبار».

أقول: و هو خبر معاوية بن شريح، ولكنه ضعيف السند هذا مع ظهوره في التشهد الأخير، فلادليل على إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد، بل يدل على خلافه بالنسبة إلى التشهد الأول موثقة عمار، كما عرفت و حملها على ورودها في مقام نفي توهم الوجوب بعيد جدا، إذ احتمال وجوب المتابعة في الفرض المذكور في الرواية كما ترى، فافهم. نعم قد عرفت دلالة موثق عمار على إمكان إدراك فضيلة الجماعة بالمتابعة في التشهد الأخير، ولكن عرفت أيضا

معارضته بصحيح ابن مسلم و غيره الدال على أن أقصى ما تدرك به الجماعة، إدراك السجدة الأخيره و مقتضى القاعدة هو التخيير؛ و كيف كان فلو كبر بقصد الصلاة و أتى بالتشهد الأخيرة فعليه أن يتم صلاته و لايجوز له أن يستأنف إلا إذا أتى بتكبير بقصد إدراك فضل الجماعة، لا الدخول في الصلاة. ولكنه محل إشكال لعدم دليل على مشروعيته إلا إذا أتى به رجاء.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ٣: «يدل عليه روايات منها».

أقول: ولايخفى عليك، أن ظاهر قول المحقق، هو عدم جواز التسليم بدون العذر، أو نية الانفراد بل يجب المتابعة، ولكن ظاهر النصوص عدم تقيدها بالعذر أو نية الانفراد، و حملهما على صورة العذر أو نية الإنفراد خلاف الإطلاق، و عليه فيجوز للمأموم و لو بدون العذر أو نية الانفراد، التسليم قبل الإمام. كما ذهب إليه السيد في العروة و جل المدققين في تعليقاتهم عليها.

قوله في ج ١، ص ٥١٠، س ١٢: «في مسألة اشتراط».

أقول: راجع ص ٤٧٢.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ٢: «الأولى التعبير بكراهة».

أقول: و لايخفى عليك أن قوله لاعريش كعريش موسى يدل على فضل عريش موسى، و لايدل على حزازة التسقيف، و الأولى أن يكون المسجد مسقفا بالعريش الذي لموسى على نبينا و آله و عليه السلام، و خلافه ترك المستحب، و الأولى، لافعل الكراهة. نعم تدل على كراهة الصلاة في المظللة حسنة الحلبي أو صحيحته و لاوجه لكراهة الصلاة إلا كراهة كون المساجد مظللة، ولكن مقتضى الجمع بين

حسنة الحلبي أو صحيحته و بين حسنة عبدالله بن سنان، هو اختصاص الكراهة بما إذا لم تكن حاجة إلى السقف و التظليل، و أما الجمع بينهما بحمل المظللة على خصوص المسقفة كما في المتن لاشاهد له، و عليه فالتظليل و لو لم يكن بالسقف، مكروه إذا لم تكن حاجة، و لايكون مكروها إذا كانت الحاجة، فافهم، و لو كان السقف غير عريش. و مما ذكر يظهر ما في الجواهر من أن الأولى كراهة مطلق التظليل حتى العرش لغير الحاجة، و لابأس بما كان عرشا مع وجودها و أما غير العرش فيكره، و إن مست الحاجة إليه، كما يدل عليه الحسن السابق. و به يجمع بين الأخبار حتى ما أرسله في الفقيه عن أبي جعفر عليه السلام «أول ما يبدأ به قائمنا سقوف المساجد فيكسرها و يأمربها فيجعل عريشاً كعريش موسى» إلخ لما عرفت من عدم دلالة حسنة عبدالله بن سنان على الكراهة في غير العريش، فالتفصيل بين العريش و غيره في إطلاق الكراهة في الثاني دون الأول، من جهة الحاجة و عدمها، لاوجه له. و أما ما دل على عدم السقوف و تبديلها بعريش فلايكون في مقام بيان أن السقف مكروه حتى عند الحاجة، هذا مضافا إلى أن التبديل المذكور لعله من جهة مراعات المستحبات، فلاينافي مع عدم كراهة السقف عند الحاجة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١١، س ١٥: «كراهة التسقيف».

أقول: و فيه منع كما عرفت.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١: «لكنه المشهور».

أقول: و عن المنتهى الاستدلال بخبر السكوني عن جعفر عن أبيه عن آبائه: «إن عليا عليه السلام مر على منارة طويلة فأمر بهدمها ثم قال لاترفع المنارة إلا مع سطح المسجد». ولكنه محل نظر! لأنّ النهي عن ترفع المنارة عن سطح المسجد أجنبي عن استحباب كون المنارة مع حايط المسجد، و بالجمله لم أجد دليلا على الاستحباب المذكور، كما صرح به المصنف فلادليل له إلا ذهاب المشهور، هذا مضافا إلى ما فيه من استنادهم إلى التعليلات من أن في جعل المنارة مع الحايط التوسعة و رفع الحجاب بين المصلين، اللهم إلا أن يكتفى فيه بما في الجواهر: من أن الحكم استحبابي يتسامح فيه انتهى، ولكن شمول أدلة التسامح في السنن لمثل ما لم يكشف عن المعصوم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٥: «أما استحباب الإسراج».

أقول: وهل يكون إسراج السرج من المساجد مستحبا أم لا؟ قال في الجواهر: الظاهر عدم حصول الاستحباب بإسراج السرج من المساجد، إلا أن يكون محتاجا باعتبار سعته.

قوله في ج ١، ص ٥١٢، س ١٨: «و وقاية لطرو الضرر».

أقول: و لايبعد القول بالوجوب فيما إذا كان عدم النقض موجبا للضرر على المارين، كما صرح به في المدارك على المحكي عنها في الجواهر.

قوله في ج ۱، ص ۵۱۳، س ۲: «في الخبر المتقدم».

أقول: و هو حسنة من عبدالله بن سنان الماضية في ص ۵۱۱، ولكن المصلحة المذكورة في الروايه هي مصلحة التوسعة، و هل تلحق بها غيرها كالنقض لتغيير هيئة المسجد؟ ذهب إلى الإلحاق في الجواهر، حيث قال أقواهما ذلك مع المصلحة و حصول المفسدة في الهيئة انتهى، و لعل وجهه هو عدم الفرق بين مصلحة التوسعة و غيرها من ساير المصالح العامة، و الظاهر من المتن أيضا هو الجواز بترتب المصلحة، ولكن مقتضى وجوب إبقاء الوقف على ما هو عليه، هو الاقتصار على ما ثبت جوازه بفعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم أو سيرة المستمرة، و أما إلغاء الخصوصية فمشكل كمالايخفى.

قوله في ج ۱، ص ۵۱۳، س ٤: «و مع عدم الحاجة».

أقول: أي و مع عدم الحاجة إليها بالفعل أو بالقوة و المئال، و هكذا الأمر لو تعذر صرفه فيه بجهة من الجهات، كما عن صاحب الذخيرة حيث قال: لو تعذر صرفه فيه أو حصل الاستغناء بالكلية في الحال و المأل، جاز استعمال آلته في مسجد آخر انتهى. و أما الاكتفاء بالأحوجية في جواز صرفه في مسجد آخر فلادليل له، بعد أن الأصل هو كون الوقوف على حسب ما يوقفها أهلها.

قوله في ج ۱، ص ۵۱۳، س ۹: «و مخالفة المشهور مشكل».

أقول: قال في الجواهر بعد الإشكال في الأدلة التي استدل بها على الحرمة: «و من هنا كان خيرة جماعة من المتأخرين منهم الشهيد في الدروس الكراهة كما هو ظاهر أخرى، بل حكاه في الذكرى عن الجعفر أيضا، و في كشف اللثام عن

«ب» و «مع» سواء فسر الزخرفة بالتزيين و النقش بالزخرف و هو الذهب» انتهى، و كيف كان فلادليل على الحرمة، غايته هو الكراهة، ثم إن حرمة النقش و لو بغير ذوات الأرواح هو المحكي عن كشف اللثام في الجواهر، ولكن لادليل عليه في المقام بالخصوص عدى ضعيف عمرو بن جمع سألت أباعبدالله عليه السلام : «عن الصلاة في المساجد المصورة فقال أكره ذلك، ولكن لايضركم اليوم و لو قد قام العدل لرأيتم كيف يصنع في ذلك». ولكنه غير ظاهر الدلالة على الحرمة، نعم لو قلنا بحرمة مطلق تصوير ذوات الأرواح و لو في غير المساجد، لكان حرمة تصوير ذوات الأرواح في المساجد من مصاديق تلك الحرمة الكلية، ولكنه مختص بذوات الأرواح، و لعل المنصرف من الصور هو ذوات الأرواح لا الأعم منها.

قوله في ج ١، ص ٥١٣، س ٢٢: «إختصاص الحكم بظاهر المسجد».

أقول: ولكن التعدي عن مورد هذه الأخبار إلى غيرها خلاف الإجماع المدعى، ضرورة عدم الفرق بين تحت المسجد و فوقه، نعم يمكن التعدي إلى كل أرض تعسر إزالة النجاسة منها أو تعذر و لايجب انتظار طهارتها.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٨: «المقام موقوف على كون».

أقول: فما في الجواهر: من أن الحصى كساير فرشه و آلاته المعلوم حرمة إخراجها من المسجد، غير ثابت، فإن إخراج آلات المسجد بعد كونها موقوفة ينافي الوقفية، و أما إخراج الحصى فمنافاته مشكوكة، و مقتضى الأصل هو الجواز. نعم لو أخرج حصى المسجد و ترابه بمقدار يصدق تنقيص المسجد ينافي الوقفية.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٠: «دلالته قاصرة مع ما في ذيله».

أقول: ولعل وجه القصور؛ هو أن جواز الرد إلى المسجد الآخر، دليل عدم دخولها في الوقف، و إلا لوجب الرد إلى المسجد المأخوذ منه.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «البيع و الشراء».

أقول: و لاخصوصية لهما بل المعاملات مطلقا، بل الإيقاعات، إلا ما يندرج منها في القربات نحو النذر و الوقف و العتق و لعل النكاح منها، كما في الجواهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٦: «و إنفاذ الأحكام».

أقول: ولايخفى عليك أنه إن إريد من الإنفاذ إنشاء الأحكام فقد دل عليه ما روي عن علي بن أسباط، ولكنه يعارضه ما عن أميرالمؤمنين و النبي و داود عليهم الصلاة و السلام من أنهم أنفذوا الأحكام في المساجد، و من هنا قال بعض متأخري المتأخرين إلى عدم الكراهة في ذلك، تبعاً للمحكي عن الشيخين و سلار و الحلي و غيرهم من المتقدمين. بل ربما كان ظاهرهم الاستحباب بل لعل عدم الكراهة خيرة الأكثر. و إن أريد منه إجراء الأحكام و العمل على مقتضيها من الحبس و الحد و التعزير و نحوها فلادليل عليه، و لذا قال في الجواهر: فلعل الأقوى عدم الكراهة مطلقا، و النصُ إما مطرح أو محمول على إرادة الأحكام الصادرة من قضاة العامة، لأنها باطل محض، نعم لاينبغي ترك الاحتياط.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ١٧: «و إنشاد الشعر».

أقول: قال في الجواهر: لايبعد في النظر عدم الكراهية فيما يقل منه و يكثر نفعه، كبيت حكمة و شاهد على لغة مثلا في كتاب الله أو سنة نبيه ﷺ ، و مراثي

الحسين عليه السلام و مدح الأئمة عليهم السلام و هجاء أعدائهم، كما مال إلى ذلك الشهيدان و الكركي و سيد المدارك و الفاضل الإصفهاني و المحدث الكاشاني و العلامة الطباطبائي قدس سرهما، لالاستبعاد الكراهة في ذلك، إذ قد ورد عنهم النهي عن قرائة الشعر في شهر رمضان و إن كان فيهم، بل لصحيح ابن يقطين «سئل أباالحسن عليه السلام عن إنشاد الشعر في الطواف فقال ما كان من الشعر لا بأس»، فلابأس به إذ الظاهر إرادة نفي الكراهة فيما لابأس به الشعر، هذا مضافا إلى إمكان دعوى الانصراف إلى غير ذلك من الغزل و نحوه و إلى إنشاد اميرالمؤمنين عليه السلام في المسجد و إنشاد بعض الناس بين يدي النبي صلى الله عليه و آله و سلم . كل ذلك مع شهادة الاعتبار أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥١٤، س ٢٠: «أما عمل الشرف فيدل».

أقول: الشُرَف كما في الجواهر: بضم الشين و فتح الراء جمع شرفة بسكونها ما يبنى في أعلى الجدران انتهى، و في بعض كتب اللغة الشرفة كغرفة هي ما يبنى في أعلى الجدار و يقال له بالفارسية بالكن.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٢: «و يشكل استفادة الحكم».

أقول: من دعوى ظهور الخبر في المحاريب المتخذة مستقلة في المساجد لاالداخلة في حائطه، و عللها الشهيدان بضرورة أنها هي القابلة للكسر لا تلك.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «و من».

أقول: فمع هذا الاحتمال لم تثبت كراهة مطلق المحاريب، و لو كانت مجرد أثر في الجدار ضبطا للقبلة أو داخلة فيه قليلا، فلاكراهة في مثله. كما قال في الجواهر: يؤيده السيرة الآن على اتخاذها من غير نكير بل لامسجد غالبا إلا و فيه

ذلك. انتهى؛ فالكراهة مختصة بالمقاصير التي أحدثها الجبارون كما في صحيحة زرارة، أو المحاريب التي أحدثت في المساجد كمذابح اليهود مستقلة عن الجدار، كما هو القدر المتيقن في خبر طلحة أو المحاريب الداخلة في الحايط كثير المشابهة للمقاصير التي يحصل معها الحيلولة بالنسبة إلى من يكون في جانبيه، ولكن إقامة الدليل على كراهة الأخير محل تأمل و إشكال. و الاستدلال بخبر طلحة مدعيا بأن الكسر لاخصوصية فيه بل المراد منه مطلق التحريب، فيشمل المحاريب التي دخلت في الجدار كثيرا التي يحصل معها الحيلولة، أو بأن الكسر يصدق بتخريبها أيضا بعد كونها بارزة عن جدار المسجد، و لو من خلفه، لايخلو عن المناقشة، بعد عدم معلومية كيفية المحاريب التي رآها امير المؤمنين عليه السلام في زمانه. و بالجملة القضية قضية خارجية فإذا عُلم بكيفيتها حكم بكراهتها، و أما مع عدم العلم و احتمال كونها مستقلة فلادليل عليها، اللهم إلا أن يكون الحكم بالكراهة من باب التسامح في السنن، بدعوى كفاية المشابهة بالمكروه في الكراهة. و هو كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٣: «المتحمل أن يراد».

أقول: المحتمل.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٦: «فيشهد لها».

أقول: و الصحيح عن جعفر بن ابراهيم عن علي بن الحسين عليهما السلام «قال قال رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم من سمعتموه ينشد الشعر في المساجد فقولوا فض الله فاك انما نصب المساجد للقرآن» انتهى، ثم إن التعبير بالكراهة مع أن الوارد هو الأمر

بالتجنب لتبادر النهي عن الفعل من الأمر بالاجتناب هذا مضافا إلى وجود النهي في بعض الأخبار مع التذييلات المذكورة.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ٩: «المجانين و الصبيان».

أقول: و قيد بعضهم بمن يخاف فهم التلويث دون غيرهم ممن يوثق بهم، جمعاً بينها و بين ما ورد من استحباب تمرينهم على إتيانها. قال في الجواهر لا بأس بهذا التقييد، مع عدم مخافة ما ينافي توقير المسجد أيضا من اللعب و نحوه أو اذيةالمصلين، ثم قال و وجهه واضح، انتهى. و لعل وجهه هو أنه مقتضى الجمع بينها و بين أدلة كراهة اللعب أو اذية المصلين.

قوله في ج ١، ص ٥١٥، س ١٤: «من ذيل هذه الصحيحة».

أقول: و في الجواهر: «لكن ظاهره ارتفاع الكراهة بالصلاة ركعتين. و لم أجد من نص عليه و لاثبت اعتبار الخبر، فالحكم به مشكل، و التسامح في الكراهة لايقتضي التسامح في واقعها». و فيه أنه لايضر عدم تصريح أحدٍ عليه، بعد عدم بنائهم على ذكر أمثال هذه الأحكام، و مطابقة الرواية مع فتوى المشهور بكراهة الاستطراق نكفي في اثبات اعتبار الخبر، فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ٥: «ربما يستشعر كراهته».

أقول: إذ المعلوم أن التغطية المذكورة فيه لدفع الاستقذار، و قتله استقذار. ولكن يمكن أن يقال ولعل الاستقذار من جهة بقاء جثة القمل المقتول لا من جهة استقذار القتل، فلادليل على كراهة قتل القمل، نعم لايناسب ذلك مع توقير المسجد.

قوله في ج ١، ص ٥١٦، س ١٩: «تقديمها على الزوال».

أقول: سواء كان نصف النهار أو قبله بل اللازم هو زوال الشمس، كما نص عليه في الروايات.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٤: «النظر إلى وقت الفضيلة».

أقول: أي النظر في وقت الظهر.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٧: «الظاهر من الأخبار».

أقول: وفي الجواهر: لكن قد يناقش في بعض النصوص المزبورة باحتمال إرادة الظهر من الجمعة، بل لعله الظاهر من بعضها، بقرينة معلومية عدم صلاة الإمام بل و الرواة غالبا للجمعة يومئذ و مساوات السفر للحضر في الوقت و معلوم أنها ظهر في الأول. و استفاضة النصوص في توقيت الظهر بذلك في يوم الجمعة، إلى أن قال و لو سلم بعد إرادته من الجمعة في بعضها أمكن حمله فيها على بيان الفضل، كوقت العصر المذكور في كثير منها معها، نحو ذكر الظهر في السفر بل يحتمل في جملة منها إرادة بيان ابتداء الوقت بالزوال، رداً على المحكي من فعل أبي بكر لها قبله، بل رواه عن النبي ﷺ أيضا؛ فلاتعارض حينئذ إطلاق الأوامر و استصحاب بقاء الوقت إلى آخر ما قال، و يمكن أن يقال إن صلاة الجمعة لاسيما مع تقابلها مع صلوة العصر و الظهر ظاهرة في صلوة الجمعة المعهودة في عصر الائمة، و حملها على صلاة الظهر خلاف الظاهر جدا. و معلومية إرادة الظهر من بعض الروايات بالقرينة المذكورة لايشهد على إرادة ذلك في الباقي مع عدم القرينة و ظهور اللفظ في صلاة الجمعة. كما أن استفاضة النصوص في توقيت

الظهر بذلك في يوم الجمعة أيضا لاتوجب رفعَ اليد عن ظهور اللفظ. و أيضا إمكان حمله على بيان الفضل لايوجب رفع اليد عن ظهور الأدلة في أنها في مقام بيان الشرائط المعتبرة الدخيلة، فمع الظهور المذكورلامجال للأخذ بإطلاق الأوامر إذ استصحاب بقاء الوقت كما هو الظاهر و بالجملة ظاهر الأدلة، هو أن وقت صلوة الجمعة هو أدائها عند الزوال بحيث يصدق على أدائها أنه وقع حين تزول الشمس فلايجوز تأخير الأداء عن أول الوقت. ثم وقع الكلام في أنه هل يجوز للخطيب الذي شرع عند الزوال أن يطيل الخطبة أو الصلاة؟ يمكن: أن يقال يجوز ذلك ما لم يناف صدق الصلاة عند الزوال، اللهم إلا أن يقال إن المراد من اشتراط الزوال هو عدم تأخير الشروع، فيجوز له التطويل، ولكن قوله إن وقت العصر يوم الجمعة وقت الظهر في ساير الأيام يدل على خروج صلاة الجمعة عن وقتها لوطالت الخطبة أو الصلاة بحيث صار الظل مثله، اللهم إلا أن يقال إن المراد من قوله إن وقت العصر الحديث هو بيان فضيلة الوقت لا الوقت المشروع، فافهم. و كيف كان فإن طال حتى لم يدرك الركعة قبل صيرورة الظل مثله خرج الوقت كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥١٧، س ٢٠: «حيث إنه عليه السلام».

أقول: فترك الاستفصال دليل على ذلك مضافا إلى الإجماع.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ٢: «مقيدتان بغير هذه الصورة».

أقول: بعد ما عرفت من إطلاقهما من جهة ترك الاستفصال.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٣: «و ما في الرواية الحلبي».

أقول: والظاهر أنها صحيحة أيضا لأن السند هكذا: محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم عن أبيه عن ابن أبي عمير عن حماد بن عثمان عن الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٥: «و قد سبق الكلام».

أقول: راجع ص ٤٧١.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٦: «الأنسب تخصيص تلك الأخبار».

أقول: أي تخصيص ما دل على إدراك الركعة بإدراك الركوع، كصحيحة الحلبي و غيرها برواية الحلبي الدالة في خصوص صلاة الجمعة بأنه إذا أدرك الإمام بعد ما ركع فهي الظهر أربع، و إن لم يلتفت إليها، لعدم الفرق عند المشهور كما هو الشبهة فالروايات متعارضة من دون اختصاص لها ببعض الصلوات، و عليه فإن أمكن الجمع بينها بحمل ما دل على عدم درك الركعة على الكراهة كما مر بيانه و الإشكال فيه، و إلا فالحكم هو التخيير إن لم يكن ترجيح في البين، و إلا فهو المتعين كما مر في باب الجماعة.

قوله في ج ١، ص ٥١٨، س ١٩: «اشتراط الوجوب».

أقول: أي الوجوب عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ٣: «فإنه يستفاد».

أقول: و لايخفى أن المستفاد من مجموع الأدلة أن صلاة الجمعة إقامتها من شؤون الإمام و الدولة الإسلامية، فإن نصب إمام الجمعةمن قبل الدولة الإسلامية،

يتعين وجوب صلاة الجمعة و يجب الحضور على من يكون على رأس الفرسخين، و أما من يكون على أزيد من الفرسخين فلا إمام منصوب لهم عندهم حتى يجب عليهم صلاة الجمعة عينا، فعدم وجوب الصلاة في يوم الجمعة على من يكون على أزيد من الفرسخين أو من يكون ساكنا في القرى التي لايكون فيها إمام منصوب، لايدل على عدم وجوب إقامة الصلاة الجمعة عينا لأنه لعدم وجود إمام منصوب لا لعدم الوجوب العيني، و مما ذكر يظهر أن المراد من النداء لصلاة الجمعة هو نداء الحكومة و به يتعين الجمعة، و أما ما يدل على أن الجمعة من مناصب الإمام، ففيه مع الغمض عما في سنده، أن إقامتها بيد المجتهد و من نصبه لاينافيه، كما أن حكم المجتهد لاينافي قوله لايصلح الحكم إلا للإمام، اللهم إلا أن يكون إقامتها من خصائص الإمام، ولكنه لادليل عليه لضعف ما يترائي منه ذلك، هذا مضافا إلى أن الاختصاص، في مقابل المخالفين. فلايمنع قيام الفقيه مقامه بأدلة العامة لنيابة الفقيه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٠، س ١٥: «بالوجوب العيني».

أقول: مراده منه كما سيأتي التصريح به هو وجوب عقدها عينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٣: «بعد تسليم».

أقول: و فيه ما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٢١، س ٥: « بل تدل على وجوب السعي».

أقول: أي و بالجملة فلاإطلاق للآية من ناحية كون انعقادها مشروطا بأمر آخر أم لايكون و لعله مشروط بوجود الإمام المعصوم، ولكن يمكن أن يقال نعم إلا أنه

لادليل على اعتبار وجود الإمام المعصوم، بل غاية ما يستفاد من الأدلة السابقة هو اشتراطها بوجود السلطان العادل أو المنصوب من قبله.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «الإطلاق يقيد».

أقول: ولايخفى عليك أن غاية ما يدل عليه، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان، كما أن الحكم و إقامة الحدود يكون كذلك، فشرط وجوب الجمعة تعينا هو إقامة السلطان أو منصوبه، فمع وجود شرطه يجب تعينا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٤: «و الشاهد».

أقول: وفيه أنه لايدل على عدم وجوب الجمعة تعينا، إذا أمكن للفقيه السلطان أن يقيمها، و الأئمة عليهم السلام لم يتمكنوا من إقامتها.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٦: «فهو مناف».

أقول: و فيه منع لاحتمال أن يكون الترغيب و التحريص للتقية.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٨: «فلعل النظر».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لعدم وجود شاهد عليه و قياس إقامة الجمعة بتعلم الأحكام و التحاكم كما ترى.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٢: «فليقيد بحضور الإمام».

أقول: أصل التقيد بإقامة السلطان العادل مسلم، ولكن تقييدها بإقامة المعصوم أو من نصبه بالنص الخاص، لادليل عليه لضعف ما يدل عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٣: «بعد الفراغ عن عدم الوجوب العيني».

أقول: وقد عرفت قوة القول بوجوبها تعينا إذا أقامها السلطان العادل بنفسه أو بالتسبيب بسبب نصبه لإمام الجمعة، فلامجال للتخيير كما هو ظاهر الآية الكريمة بعد اجتماع الشرائط، و المفروض فيما إذا أقامها السلطان العادل هو اجتماع الشرائط كما لايخفى، نعم إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله يقع الكلام في الوجوب التخييري.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ١٦: «بملاحظة بعض الأخبار».

أقول: و فيه أن مع احتمال إرادة المنصوب من قبل السلطان العادل «ممن يخطب» لا من يقدر على إيراد الخطبة، فضلا عن ظهوره في ذلك، لاينافي ما ذكرناه من وجوب الجمعة إذا أقامها السلطان العادل بل يوافقه فإن الحاصل منها إن مع الخطيب المنصوب يجب إقامة الجمعة تعينا و مع عدمه يجب إقامة الظهر تعيينا فإن لم يكن معارض له فيحكم بوجوب الظهر تعينا فيما إذا لم يكن سلطان عادل أو المنصوب من قبله، و إلا فيمكن الجمع بينهما بالتخيير كما سيأتي.

قوله في ج ١، ص ٥٢٢، س ٢٣: «كما يدل عليه بعض الأخبار».

أقول: و لعل المراد من بعض الأخبار هو ما سيأتي الإشارة إليه كصحيحة زرارة الدالة على رجحان صلاة الجمعة أو وجوبها.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٧: «على الوجوب المشروط».

أقول: ولايخفى أن إيجاب الجمعة تعينا مشروط بوجود الإمام المنصوب من قبل الحكومة فإن أقام المنصوب، الجمعة فعلى من يكون بينه و بين محل الإقامة أقل من الفرسخين يجب الحضور للجمعة تعيينا إلا من استثني.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٩: «مضمون الرواية».

أقول: بل مضمون الرواية تقسيم القوم و أهل القرية بين من نصب لهم خطيب يخطب و بين من لم ينصب لهم خطيب، فلاإطلاق للقضية الأولى حتى يتمسك به للوجوب التخييري مع وجود الشرائط، بدعوى أن إطلاق وجوب الظهر حتى مع وجوب الجمعة لايكون إلا بالتخيير.

قوله في ج ١، ص ٥٢٣، س ٢٤: «إن كان النظر».

أقول: وفيه أنه لاوجه لحمل العدد على الشيعة بل الأولى هو ما ذكرناه من أن النظر الى تقسيم القوم و أهل القرية بين من نصب لهم خطيب من ناحية السلطان العادل و الإمام و بين من لم ينصب لهم ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ٦: «يبعد المعنى المذكور».

أقول: أي المعني المذكور أولا.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١١: «بين ما يستفاد منه عدم مشروعية الجمعة».

أقول: وقد مر أن غاية المراد من هذه الأخبار، هو اشتراط الجمعة بإقامة السلطان العادل، و أما الأزيد منه من إقامة المعصوم فلادليل عليه، و لو سلم فمع

عموم ولاية الفقيه لامنافاة بين كونه مشروطا بـإقامة النبي أو خلفائه عليهم السلام و بين جواز إقامة الفقيه، لأن إقامة الفقيه إقامتهم، كما أن حصر القضاء بالنبي و الوصي لاينافي جواز القضاء للفقيه في ص ٥٢٣ من صحيحة زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٢٤، س ١٨: «لإباء بعض الأخبار عنه».

أقول: و لعل المراد من الإباء المذكور هو الذي أشار اليه في ص ٥٢٥ من ظهور ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم أو المنصوب من قبله عنه، في عدم مشروعية الجمعة بدون وجود المعصوم أو المنصوب من قبله، فحينئذ ينافي للوجوب التخييري، ولكن مقتضى ما ذكرناه هو اشتراط التعيين بوجود الإمام أو المنصوب من قبله سواء كان النصب خاصا أو عاما و لو كان هو السلطان العادل، فلو لم يكن السلطان العادل فلاتعين، و حينئذ فمقتضى خبر الفضل هو تعيين الظهر للقوم الذين لايكون لهم خطيب من ناحية الحكومة و السلطان العادل، و في قباله ما دل على مشروعية إقامة الجمعة، كصحيحة زرارة قال حثنا أبوعبدالله عليه السلام على صلاة الجمعة حتى ظننت أنه يريد أن نأتيه فقلت نغدوا عليك؟ فقال لا إنما عنيت عندكم،[1] فيمكن الجمع بينهما بحمل الهيئة على الوجوب التخييري، اللهم إلا أن يقال إن المراد من صحيحة زرارة من الحث هو الإذن فلا دليل على جواز إقامة الجمعة بدون إذن الإمام و السلطان العادل، و عليه ترفع المعارضة، فإن مفاد صحيحة زرارة أيضا ما إذا وجد المأذون لإقامة الجمعة، ولكن في النص شيء و

(١) وسائل الشيعة، كتاب الصلاة، أبواب صلاة الجماعة، الباب 5، الحديث ١.

هو أن حمل الصحيحة على الإذن بعيد نعم يمكن الجمع بين خبر الفضل و صحيحة زرارة قال قلت لأبي جعفر عليه السلام على من تجب الجمعة؟ قال على سبعة نفر من المسلمين و لاجمعة لأقل من خمسة من المسلمين أحدهم الإمام فإذا اجتمع سبعة و لم يخافوا أمهم بعضهم و خطبهم بالتخيير، و رفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين. فوجود السلطان العادل مبسوط اليد شرط الوجوب التعييني كما هو المحكي عن جامع المقاصد.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٣: «و يمكن أن يقال:».

أقول: وفيه ما مر في تعليقتنا من احتمال أن يكون المراد هو الحكم لا الإذن منه، بل الإذن و الحث كما قيل في الأمر المتروك مع تمكن التارك من فعله و تركه، و المفروض أنه لايتمكن بعد فرض اشتراط الجمعة بوجود السلطان إلا بهذا الكلام، هذا مضافا إلى إمكان الجمع بين الصحيحة الثانية و خبر الفضل بالتخيير و رفع إليد عن ظهورهما في التعيين و لم أفهم وجه قول المصنف «و هذا لايجتمع مع ما سبق مما دل على عدم الوجوب كذلك»، و أما إن الوجوب التخييري يأباه ما دل على عدم مشروعية الجمعة إلا مع المعصوم، ففيه أولا: إن سند هذه الأخبار ضعيف. و ثانيا: إن الحصر في هذه الأخبار إضافية بالنسبة إلى المخالفين لهم، فلاينافي مشروعيتها للسلطان العادل بدليل آخر لأن إقامة فقهاء الشيعة عدت إقامتهم كالقضاء كما مر و أيضا لاينافي مشروعية صلاة الجمعة بنحو الواجب التخييري للشيعة، و لو لم يكن لهم فقيه بدليل آخر كصحيحة زرارة فافهم و اغتنم.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٨: «لم يعملوا بظواهر مثل هذه الأخبار».

أقول: عدم العمل غير محرز بعد احتمال أن يكون عدم أخذهم بمثل هذه الأخبار من جهة الاجتهاد في الجمع بين الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ١٦: «و قيل: لاتجب باجتماع».

أقول: هذا القول هو المحكي عن الشيخ الطوسي ﷺ.

قوله في ج ١، ص ٥٢٥، س ٢١: «صحيحة محمد ابن مسلم».

أقول: و في صحته إشكال لعدم توثيق الحكم بن مسكين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٣: «لايبعد قوة القول الثاني».

أقول: و أما ما في البدر الزاهر من أن قول الشيخ إحداث لقول جديد، ففيه أنه لامانع منه بعد كون ذلك مقتضى الجمع بين الأخبار، و عدم فهم الأصحاب ذلك لايضر بعد كونه من جهة الإجتهاد لا الإعراض.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٦: «فتصير الصحيحة مقسمة».

أقول: أي صحيحة البقباق.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٧: «فعلى فرض التعارض».

أقول: أي فعلي فرض التعارض بين صحيحة البقباق و نحوها و بين صحيحة محمد بن مسلم و زرارة يتعين التخيير أي ترفع اليد عن ظهور كل واحد منهما في التعيين.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٨: «يتعين التخيير».

أقول: أي التخيير في الأخذ بأحد الطائفين من الأخبار.

قوله في ج ١، ص ٥٢٦، س ٩: «بحسب الفضل فمشكل».

أقول: أي بحسب الفضل في الواجب.

قوله في ج ١، ص ٥٢٧، س ١٤: «بصورة التمكن».

أقول: أي التمكن من القيام.

قوله في ج ١، ص ٥٢٨، س ١٨: «موثقة سماعة المتقدمة».

أقول: في ص ٥٢٦.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٧: «أقل من ثلاثة أميال».

أقول: أي من فرسخ واحد، فلو كان بين الجمعة و بين مثلها فرسخ فمازاد تصح الجمعة و أما إذا كانت الفاصلة أقل من الفرسخ فلاتصح.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ١٢: «من كان منها على فرسخين».

أقول: وعليه فمن كان على أزيد من فرسخين فلاتجب الجمعة عليه.

قوله في ج ١، ص ٥٢٩، س ٢٠: «و وضعها عن تسعة».

أقول: ولعل المقصود من الوضع هو وضع الوجوب لا وضع المشروعية، و عليه فيجوز الإقامة لمن عقلها جمعا بينه و بين إطلاق أدلة مشروعية الجمعة، و يؤيد ذلك قوله عليه السلام في الخطبة من نفي الوجوب فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١١: «و لولا ذلك لإشكال».

أقول: أي و لولا الإطلاق.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٤: «دليل وجوبها مخصصة».

أقول: كما أن قوله في مطلق الصلاة «الصلاة لاتدع بحال» يكون مخصصا لدليل الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «تخصيص دليل الحرج».

أقول: أي تخصيص دليل الحرج بإطلاق دليله، ترفع اليد عن إطلاق دليل الحرج.

قوله في ج ١، ص ٥٣٠، س ١٥: «يؤخذ بإطلاق المحكم».

أقول: وعليه فتسقط صلاة الجمعة لسبب كونها حرجيا.

قوله في ج ١، ص ٥٣١، س ٢٢: «إلا أنه لايجدي».

أقول: يمكن أن يقال إنه كذلك فيما إذا لم يعمل المشهور بالرواية، و أما مع عملهم فيجبر ضعف الرواية لسبب جهل المروي عنه الحفص أيضا لسبب عملهم، نعم العمل برواياته غير العمل بهذه الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ١: «مضافا إلى معارضته في المرأة».

أقول: ويمكن أن يقال إن بعد عمل المشهور برواية حفص، فلايعبأ بهذة الرواية لإعراض الأصحاب عنها مع أنها اختصت بالمرأة.

قوله في ج ١، ص ٥٣٢، س ٨: «فتحصل الإشكال».

أقول: ولايخفى عليك أن بعد عمل المشهور برواية حفص، لامجال للإشكال المذكور.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١١: «أما الرواية الأخرى».

أقول: و أما قوله «فهي صلاة حتى ينزل الإمام» في خبر عبدالله بن سنان فلايدل على وجوب الإصغاء أولا من جهة أن الإصغاء لايجب في الصلاة فضلا عن المنزل عليها، و ثانيا لادليل على عموم التنزيل، كما لايخفى، و بهذا يجاب عن الاستدلال به لحرمة الكلام في أثناء الخطبة أيضا كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٤، س ١٢: «كيف يؤخذ بها».

أقول: أي كيف يؤخذ بهذه الرواية في قبال الرواية المعتبرة و احتمال إرادة الجامع بين قرائة إمام الجماعة و خطبة الخطيب بعيد.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٠: «مقتضى الصحيحة حرمتها».

أقول: بل حرمة بدعة الأذان الزائد لاتختص بصلاة الجمعة، بل تحرم في كل صلاة كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٤: «لكن هذا الوجه».

أقول: يمكن أن يقال: بالتعدي لعدم خصوصية البيع عندهم

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٦: «لاحتمال كونه للإرشاد».

أقول: ولا يخفى عليك أن مجرد احتمال ذلك لايضر بكون الأمر و النهي للمولوية، بعد كون الأصل في الأوامر و النواهي هو المولوية كما قرر في محله في الأصول.

قوله في ج ١، ص ٥٣٥، س ١٨: «إلا أن يقال:».

أقول: وفيه: أنه إن كان المولوية من جهة تزاحم البيع مع المأموربه بمعنى أن الأمر بالشيء و إن لم يقتض النهي عن الضد ولكن الشرع ينهي عن الضد مولويا بملاحظة تزاحمه مع المأموربه فلاوجه للالتزام بالفساد لوضوح دلالة ذلك النهي علي ملاك النهي هذا بخلاف النهي عن ذات المعاملة، فتأمل.

قوله في ج ١، ص ٥٣٦، س ١: «و عرفت الإشكال».

أقول: وقد عرفت ما في الإشكال فراجع.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ٨: «الظاهر في كون المراد هو الإمام الأصلي».

أقول: الاستظهار محل إشكال بل منع لإمكان أن يكون المراد هو الإمام المنصوب من قبل الإمام الحاكم فوجوب صلاة العيدين مشروط بوجود الإمام المنصوب و ساير شرائط الجمعة، و عليه فلامناقضة بينه و بين قوله «فإن صليت إلخ» أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٠، س ١٥: «لايبعد حمل النفي على نفي الكمال».

أقول: لعل ذلك الحمل باعتبار الجمع بين هذه الطائفة و الطائفة الأخرى الدالة علي مطلوبية صلاة العيدين مطلقا جماعة كانت أم فرادى، ولكن التحقيق أن

الحمل المذكور خلاف الظاهر، بل المراد من القضية المذكورة «أعني لاصلاة إلا مع إمام» هو بيان اشتراط وجود الإمام المنصوب من قبل السلطان العادل في الوجوب، و أما المشروعية و الجواز بدون الإمام المذكور فهو ثابت بقوله «لابأس أن تصلي وحدك».

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ١: «و من هنا ينقدح الإشكال».

أقول: وقد عرفت الكلام فيه، و حاصله هو نفي وجوب الصلاة بدون الإمام لاالجواز، بل يدل على المشروعية و الجواز، و قوله «لابأس أن تصلي وحدك» و حمل القضية على نفي الكمال خلاف الظاهر.

قوله في ج ١، ص ٥٤١، س ٣: «فمع احتمال مدخلية».

أقول: ولايخفى عليك أن مع وجود شرائط وجوب الجمعة كإقامة الإمام المنصوب و غيره لايعد وجوب صلاة العيدين، و أما ما روي من أن هذا مقام خلفائك إلخ فلاينافي ذلك، فإن المنساق منه هو النفي الإضافي أعني نفي وجوبه بإقامة السلطان أو المنصوب من قبله الذي ليس وكيلا أو نائبا منه و أما إقامة السلطان العادل النائب عنه فلادليل على عدم مشروعيته أو وجوبه كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٣: «بعد تنزيله بالإجماع».

أقول: ولايخفى عليك أنه لاحاجة إلى التنزيل المذكور بعد كون النسبة بينه و بين ما ورد في المقام هو العموم و الخصوص و مقتضاه هو تقدم الدليل الخاص الوارد في المقام.

قوله في ج ١، ص ٥٤٢، س ٥: «فإن أخذ بما في ذيل صحيحة محمد بن قيس».

أقول: ولايخفى عليك أن ذيل صحيحة محمد بن قيس لايعم التأخير العمدي، بل يقتصر على مورده و هو عدم العلم بالعيد إلى أن يزول الشمس فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٤٥، س ١٧: «أما استحباب الإصحار بها».

أقول: ولايخفى عليك أن الاستحباب لايختص بالإصحار بل يتأتى بإقامة الصلوة في مكان بارز أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٤٨، س ١: «الشاهد عليه صحيحة علي بن جعفر».

أقول: ولايخفى عليك أن أيام التشريق هو الحادي عشر و الثاني عشر و الثالث عشر، فصحيحة علي بن جعفر تدل على استحباب التكبير في هذه الأيام، و لايتعرض للتكبير في يوم النحر فكيف يكون شاهدا على استحباب التكبير في يوم العيد و النحر، اللهم إلا أن يقال حيث دل خبر الأعمش على وجوب التكبير من العيد إلى صلاة غداة يوم الرابع و ترفع اليد عن ظهور الوجوب في أيام التشريق فلايبقى له ظهوره فيه بالنسبة إلى يوم النحر و العيد.

قوله في ج ١، ص ٥٤٩، س ٦: «فأنا أصليهما جميعا».

أقول: ظاهره هو استحباب إقامتهما على الإمام.

قوله في ج ١، ص ٥٥١، س ١٥: «أما التمسك بمفهوم التعليل».

أقول: أي التمسك لوجوب الصلاة لكل آية مخوفة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٣، س ١١: «هذا الاستدلال كما ترى».

أقول: لعل مراده من قوله كما ترى أن الانجلاء الذي وقع في الجزاء بمعنى انجلاء الشدة و لاربط له بمسألة عدم امتداد الوقت.

قوله في ج ١، ص ٥٥٥، س ٨: «ولايخفى أن المعارضة».

أقول: و فيه تأمل بل نظر لأن الأمر يدور بين تقييد الإطلاقين و لامحذور و بين رفع اليد عن الأخبار المفصلة مع كونها نصوصا، فالأول هو الأولى و الحمل على النادر بقرينة الأخبار المفصلة لامحذور فيه.

قوله في ج ١، ص ٥٥٦، س ١: «فإذا انتصب».

أقول: ولايخفى عليك مطلوبية القنوت في كل ركوعين كما دل عليه صحيحة عمر بن أذينة و زرارة و محمد بن مسلم.

قوله في ج ١، ص ٥٥٨، س ١: «الرابع جواز أن يفرق».

أقول: الخامس مطلوبية القنوت في كل ركوعين، و سيأتي تصريح المصنف باستحبابه علي الوجه المذكور، و لعل وجه حمل الأخبار الدالة على القنوت على الاستحباب هو خلو بعض الأخبار الأخر التي تكون في مقام بيان حقيقة صلاة الكسوف و الخسوف كصحيحة الحلبي.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٦: «إلا أن يقال».

أقول: و الجواب عنه هو أن رفع اليد عن الظواهر يقتصر فيه على القدر المتيقن و في الباقي يؤخذ بالظواهر و لادليل على رفع اليد عنها بعد كون الجملات متعددة، كما هو البناء في مثل اغسل للجمعة و اغسل للجنابة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ٩: «و تؤيده صحيحة محمد بن مسلم».

أقول: ولعل وجه التائيد عدم ظهور الصحيحة في وقت الفضيلة بل الظاهر من قوله «خشينا أن تفوتنا الفريضة» هو وقت الفريضة.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٣: «مشكل فإن لازم ما ذكر».

أقول: والأولى هو جعل قوله «فإن لازم إلخ» وجها آخر لاتعليلا لقوله «مشكل» بل وجه كون الحمل على وقت الفضيلة مشكلا، هو الظهور إذ الظاهر من وقت الفريضة هو تمام وقتها، هذا مضافا إلى أن اللازم المذكور لازم الإطلاق فليقيد بما دل على عدم جواز تفويت وقت صلاة الكسوف و الخسوف.

قوله في ج ١، ص ٥٥٩، س ١٤: «و لايتوجه هذا الإشكال».

أقول: و قد عرفت الإشكال الآخر الذي يتوجه عليه، من أنه لادليل على رفع اليد عن ساير الظواهر مع عدم قيام القرينة على خلافها.

قوله في ج ١، ص ٥٦٠، س ٧: «فقد نسب إلى ظاهر ابن الجنيد».

أقول: ومن ذلك يظهر ما في عبارة المحقق ﷺ، حيث عبر عن قول المشهور بقوله «و قيل إلخ» مع أن الأولى هو أن يعبر عن قول ابن الجنيد بذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٦١، س ١٠: «و ظاهر الصحيحة الأولى».

أقول: ويمكن أن يقال: إن الصحيحة تدل على أمر واحد، و هو كون الصبي ابن ست سنين، و هو ملازم عادة مع تعقل الصلاة كما أشار عليه السلام إليه في جواب السائل متى تجب الصلاة عليه؟ فقال إذا كان ابن ست سنين، و عليه فكان عطف قوله «و كان ابن ست سنين» على قوله «إذا عقل الصلاة» في صحيحة زرارة من باب عطف الملزوم على لازمه، و عليه فلامنافاة بين صحيحة زرارة و صحيحة الحلبي، حتي يحتاج إلى التقييد كما لايكون مخالفا للمشهور، حيث لم يعتبروا غير بلوغ الصبي ست سنين، هذا مضافا إلى أن مخالفة المشهور في المدلول لايضر كما لايخفى.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١٠: «المشهور أعرضوا عن العمل بهما».

أقول: والأولى أن يقال إن موثقة عمار و خبر هشام، الدالين على عدم وجوب الصلاة على الصبي ما لم يبلغ يكونان معارضين مع ما دل على وجوبها عليه إذا كان ابن ست سنين، فمقتضى القاعدة هو التخيير، ولكن حيث أعرضوا المشهور عن العمل بهما، فيسقطان عن الحجية، و مع السقوط عن الحجية لاينهضان للمعارضة حتى يكون مقتضى القاعدة هو التخيير، اللهم إلا أن يقال إن ذهاب المشهور إليها لعله من باب التخيير، لا الأعراض، و عليه فلاوجه لرفع اليد عن مقتضى القاعدة فافهم.

قوله في ج ١، ص ٥٦٢، س ١١: «لقاعدة الاشتراك».

أقول: ولايخفى عليك عدم الحاجة إلى قاعدة الاشتراك، مع إطلاق قوله في خبر طلحة «صل على من مات من أهل القبلة» أو إطلاق قوله «صلوا على المرجوم من أمتي و على القاتل نفسه من أمتي الحديث».

قوله في ج ١، ص ٥٦٣، س ١٦: «و إلا فهو مشكل».

أقول: و مقتضى ذلك هو الجمع بين إذنهما لصدق الأولى بالميراث عليهما و هكذا في العم و الخال.

قوله في ج ١، ص ٥٦٤، س ٧: «يدل عليه خبر طلحة بن زيد».

أقول: وفي دلالته على تقديم خصوص إمام الأصل نظر، بعد إطلاق الإمام فهو يدل على تقديم الإمام، سواء كان إمام الأصل أم إمام الفرع.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٦: «بملاحظة سائر الأخبار».

أقول: بل لايدل على ما ذهب إليه المشهور بملاحظة نفس هذه الأخبار، لأنها تدل على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك و هو أعم من الوجوب، اللهم إلا أن يقال إن نقل الفعل عن أبي عبدالله عليه السلام يدل على الوجوب، ولكن غايته هو وجوب أصل الأمور المذكورة و أما كيفيتها فلا، لاحتمال أن يكون الفعل المذكور و نقله من باب بيان الفرد من الأمور المذكورة من دون تعيين لكيفيات المذكورة، ثم على تقدير تمامية دلالتها و المعارضة بينها و بين سائر الأخبار، فالترجيح لهذه الأخبار بعد عمل المشهور بها.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ٩: «و أن يبدأ».

أقول: ولعل الواو زائدة كما سيأتي قوله «أن تبدأ بالصلاة» بدون الواو في رواية زرارة.

قوله في ج ١، ص ٥٦٦، س ١٣: «فما يقال من لزوم الدعاء».

أقول: يمكن أن يقال: بترجيح ساير الأخبار في مقابل موثقة يونس، بسبب عمل الأصحاب و المشهور، اللهم إلا أن يناقش في دلالة نفس هذه الأخبار، كما أشار إليه بقوله «و اشتمال كثير من أخبار الباب إلخ» فلاتغفل.

قوله في ج ١، ص ٥٦٧، س ٢: «ولايستفاد هذا من هذه الرواية».

أقول: ولايبعد استفادته من تعليل الأمر بالصلاة على الميت بالشفاعة و الدعاء بالمغفرة للميت، فإن الظاهر أنهما في صلوة الميت المأمور بها، فالمستفاد من الرواية هو وجوب الشفاعة و الدعاء بالمغفرة لكل ميت يجب الصلاة عليه، و نفي الوجوب عن بعض بدليل خارجي لاينافي ذلك.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ٦: «المناط الصدر».

أقول: وهو قوله «ولكن يقوم الآخر خلف الآخر» فإنه يدل على الاستحباب فقوله «و لايقوم بجنبه» ليس من باب بيان الكراهة، بل الإتيان بالاستحباب يلازم أن لايقوم بجنبه.

قوله في ج ١، ص ٥٧٠، س ١٢: «مخالفة لفتوى الأصحاب».

أقول: لعل العبارة « الحرمة المخالفة» أو تكون بالنصب على الحالية.

قوله في ج ١، ص ٥٧١، س ٨: «و احتمل تخصيص الحكم».

أقول: ومع هذا الاحتمال لامجال لجعله من مستحبات صلاة الميت، و لو للمأموم.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٦: «إلا أن يقال:».

أقول: ولكن دليل جواز الجمع بين الجنازتين لايختص بهذه الصحيحة، بل يدل عليه ما دل على جواز الجمع في الصلاة على الرجل و المرئة، كصحيحة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام في الرجل و المرئة كيف يصلي عليهما؟ قال يجعل الرجل وراء المرئة و يكون الرجل مما يلي الإمام إذ السؤال عن الصلاة عليهما.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٣: «كما لايخفى».

أقول: لعل عدم الخفاء من باب أن الطرفين من اليد، على ما فسره بعض اللغويين، خارجان عن الذراع، بخلاف ما هو المعروف من ذراع اليد.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٧: «فجعله أمارة خلاف الظاهر».

أقول: أي أمارة على أربعة و عشرون ميلا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ١٨: «حيث يكون مقولا بالتشكيك».

أقول: لاختلاف الناس في الرؤية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٠: «أدنى المراتب».

أقول: أي أدنى مراتب الرؤية، بل لا بأس بأن يراد مقدار المتوسطين في الرؤية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢١: «فيشكل الأمر في التحديد».

أقول: حيث اختلف ذراع الناس أيضا.

قوله في ج ١، ص ٥٧٤، س ٢٣: «في بياض يوم».

أقول: يمكن أن يقال إن هذا العنوان أي بياض يوم ظاهر في الموضوعية، فيكون ثالثا، و هكذا عنوان بريدين، ولكن ظاهر حسنة الكاهلي و موثقة سماعة أنهما أمارة علي أربعة و عشرون ميلا و ثمانية فراسخ. و مما ذكر يظهر ضعف ما ذهب إليه بعض من أن اللازم في تقصير الصلاة هو مسيرة يوم بحسب زماننا، لما عرفت من أنه طريق إلى الفراسخ، مضافا إلى أن الظاهر من مسيرة يوم هو مسيرة زمان صدور الرواية.

قوله في ج ١، ص ٥٧٧، س ١٥: «بظاهرهما معارضتان».

أقول: ولعل الرواية الأولى في مقام لزوم قصد المسافة من المنزل و لانظر لها بالنسبة إلى قصد تلفيق المسافة من المنزل، كما أنه لعل النظر في الرواية الثانية بيان أن طي المسافة يوجب التقصير، و لو كان من المنزل إلى المنزل أو إلى الضيعة المملوكة له، و عليه فلاتكونان معارضتين لما دل على كفاية التلفيق في المسافة.

قوله في ج ١، ص ٥٧٨، س ٥: «و موثقة عمار المتقدمة».

أقول: عبر عنه في الصفحة السابقة برواية عمار.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢١: «الوطن معروف لايحتاج».

أقول: والوطن بمعنى الإقامة من دون تحديد بمدة خاصة، و لامدخلية لقصد الإقامة إلى الأبد في معنى الوطن، كما هو المرتكز عند ابناء الفرس.

قوله في ج ١، ص ٥٧٩، س ٢٢: «قد استوطنه».

أقول: ولايخفى أن اللازم في الاستيطان كما دل عليه خبر محمد بن إسماعيل، هو إدامة الاستيطان في كل سنة و لايكفي ذلك سابقا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «ما لم ينو مقام عشرة أيام».

أقول: ولايخفى أن المقام، كالاستيطان. فكما أن الاستيطان ليس بمعني عدم الخروج من المحل أصلا بل بمعنى اتخاذه مقرا، كذلك يكون المراد من المقام، فلايضره الخروج مع العود إليه فتدبر جيدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٠، س ١٣: «فيها منزل يستوطنه».

أقول: ظاهره هو لزوم الاستيطان في كل سنة للتعبير بالمضارع، و لايكفي الاستيطان ستة أشهر في بعض السنوات الماضية مع عدم إدامة الاستيطان في كل سنة كما نسب إلى المشهور، و هكذا ظاهر قوله «يقيم فيه ستة أشهر» بنحو الفعل المضارع أيضا ذلك، كما لايخفى. و هذا هو الوطن المعروف و لاوجه لتسميته بالوطن الشرعي فإن من استوطن ستة أشهر في كل سنة كان ذلك المحل وطنا عرفيا له؛ و أيضا يؤيد ما ذكر صحيحة علي بن يقطين، و لعل ذكر ستة أشهر من

جهة صدق الوطن العرفي و لولا سؤال الراوي عن الاستيطان لم يذكره و بالجملة لادليل على الوطن الشرعي.

قوله في ج ١، ص ٥٨٢، س ١٧: «و الملاح و التاجر و الأمير».

أقول: وحيث إن عنوان الجابي و التاجر، كما يدل عليه خبر إسماعيل بن أبي زياد، لاخصوصية له، يدرج فيه السفير و المحصل و المأمور و نحو ذلك، لأن كلهم لهم شغل في نهاية السفر و ليس نفس السفر شغلا لهم، فمن سافر في كل أسبوع للتجارة أو للمأمورية أو للتحصيل فهو ممن كان عمله السفر و لافرق في ذلك بين أن يكون الأسفار المتعددة من وطنه أو بلد آخر اتخذها مقرا له، فلذلك قال استاذنا بجريان حكم كثير السفر على الذين سافروا إلى بلاد خارجية مع سكونتهم في محل يبعد عن محل وظائفهم الإدارية أو محل تحصيلهم بمقدار المسافة أو الأزيد منه، بخلاف الذين سكنوا في محل وظائفهم أو تحصيلهم بحيث لايحتاجون إلى السفر أو الأسفار، فإنهم ليس السفر عملهم بل هم المقيمون و عليهم قصد الإقامة.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٤: «لازم ما ذكر حصول التكرر».

أقول: أي الإخراج عن موضوع من كان عمله السفر تعبدا.

قوله في ج ١، ص ٥٨٥، س ١٨: «ففيه إشكال».

أقول: و عليه فيحتاط بعد الإقامة عشرا في السفرة الأولى بالجمع بين القصر و الإتمام.

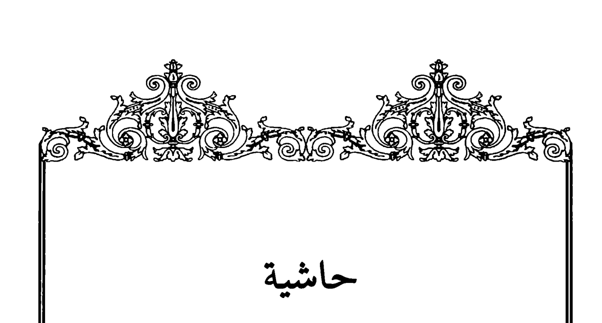
قوله في ج ١، ص ٥٩١، س ١٧: «و فيه إشكال».

أقول: ويمكن أن يقال إنه لو كان المراد من الإقامة في مكان هو اتخاذ ذلك المكان مقرا لنفسه و تابعيه، لايضر الخروج إلى ما دون المسافة و لو بات فيه، و أما لو كان عبارة عن المكث فيه، و عدم الخروج منه فلايصدق الإقامة مع العزم على الخروج و لو كان زمان الخروج ساعة أو أقل، ذهب استاذنا الأراكي(مدظله العالي) إلى الاول (راجع ص ٥٨٠ صحيحة محمد بن إسماعيل بزيع) و مقتضى مختاره هو صدق الإقامة و لو مع العزم على الخروج إلى ما دون المسافة، ولكنه احتاط في المبيت! و لاوجه للاحتياط بعد صدق اتخاذ ذلك المكان الذي قصد الإقامة فيه مقرا لنفسه و لأهله، و عدم منافاة مبيت ليلة واحدة و نحوها في غير ذلك المكان، كما ذهب إليه السيد الشاهرودي ﷺ في تعليقته على العروة الوثقى، ثم إن المراد من البلد أو المحل أو الأرض ألتي دخل فيها و خرج منها هو ما يصدق عليه البلد أو المحل أو الأرض المذكورة و إن كانت كبيرة، و مجرد الكبر لايرفع حكم ذلك نعم لو صارت كبيرة بحيث لايصدق اسم البلد على بعض محلاتها إلا بالمجاز و العناية فمع الخروج عن المحل الذي يصدق عليه اسم البلد حقيقة يخرج عن بلد الإقامة و اسم البلد صادق بالحقيقة على البلد كلما ازداد في الوسعة إلا في ما إذا كان محلات منفصلات ثم صارت تلك المحلات متصلات بازدياد كل واحد منها أو بعضها، فصدق اسم كل بلد على غير المحل الأصلي و زيادتها ليس بالحقيقة عدى ما إذا زاد بعض البلدان على نحو يحيط ساير المحلات من الجوانب المختلفة، فإن في هذه الصورة يصدق اسم البلد الذي صار واسعا بالنحو

المذکور على جميع المحلات بالحقيقة فلاتغفل، فمن سافر إلى بلد و قصد الإقامة فيه سنوات للإتيان بالوظايف أو للتحصيل فهو مقيم في البلد المذکور و له أن يخرج من بعض المحلات إلى سائرها بعد صدق البلد على جميع المحلات، بل له أن يخرج عن البلد إلى ما دون المسافة و لو مکررا في الأيام و الليالي، فإذا اتفق السفر بمسافة شرعية فعليه تجديد قصد الإقامة مع العود إليه.

قوله في ج ١، ص ٥٩٢، س ١٥: «فلاحظ أخبار الباب».

أقول: و يستفاد من أخبار الباب أيضا أن من أقام في مکة المکرمة ثم خرج إلى عرفات، قصر في طريقه إلى عرفات و رجوعه و أتم في مکة و لم يقيد بالنية الجديدة، و المستفاد منها أن الإقامة السابقة في مکه باقية ما لم ينصرف عنها ولاحاجة إلى تجديد نية الإقامة، هکذا أفاد السيد المحقق الزنجاني (مدظله العالي).



حاشية

المجلدالثاني

من جامع المدارك

قوله في ج ٢، ص ١٢، س ١٦: «عفا عما سواهن».

أقول: وحمله على الحكم السلطاني ينافي نقل الإمامين عليهما السلام ، فان المستفاد من نقله هو استمرار هذا الحكم في عصره أيضا، هذا مضافا إلى تصريحه في صحيحة زرارة في جواب ابنه أبي عبدالله عليه السلام حيث قال «ما تريد إلا أن تخرج مثل هذا فيكف الناس ان يعطوا فقرائهم و مساكينهم فقال له أبوه إليك عنى لا أجد منها بدا». و صحيحه الآخر حيث قال «الزكاة على المال الصامت الذي يحول عليه الحول و لم يحركه» فلايشمل مال التجارة.

قوله في ج ٢، ص ١٧، س ١٠: «يحتمل أن يكون».

أقول: هذا مضافا الى ان النسخة هي زادت قرئت بلغت، لقرب زادت مع بلغت، خصوصا لم تنقط الكلمات هكذا و احتمال اسقاط كلمة زادت مكررا بعيد جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦، س ١٧: «كونهما منقوشين بسكة».

أقول: ولايخفى عليك أن اللازم في السكة هو كونها رائجة في كونها وسيلة للمبادلة و ثمنا للاشياء كما هو مقتضى الدراهم و الدنانير، و عليه فالسكة

التى تكون في زماننا هذا و يسمى بسكة آزادى لم يكن متعلقة للزكاة لأنها لاتسمى ثمنا بل هو مثمن كسائر الاجناس.

قوله في ج ٢، ص ٤١، س ٩: «ستون صاعا».

أقول: ربما يقال ان الصاع كيل على المظنون و التعبير عنه باربعة امداد في مثل الحنطة لاباس به، لتقدير الكيل في البر بالوزن بالمقدار المذكور، و أما في باقى الغلات فتقديره بذلك المقدار الوزنى غير معلوم، إذ لعلها اخف من البر، كما هو الظاهر. فاللازم هو تعيين النصاب بالكيل المذكور في غير الحنطة فحد الكيل يمكن استكشافه في الحنطة و هو المعيار في غيرها فبعد تعيين الكيل في غير الحنطة يمكن استكشاف الوزن فيه أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١، س ٧: «مؤونته يصدق عليه».

أقول: أي يصدق عليه عنوان الفقير بالفعل و ان قصر من جهة التهاون المذكور، فلايخرج بذلك عن عنوان الفقير، ولكن يسئل هنا عن فرق المقام مع ما ذكروه في باب الاستطاعة من أن من أمكن له تبديل داره بدار أقل قيمة مع عدم المشقة و الضرر فهو مستطيع يجب عليه الحج مع أن عنوان المستطيع قبل التبديل لايصدق عليه و مقتضاه هو عدم وجوب الحج عليه، اللهم إلا أن يقال بان الفرق هو الاطلاق المقامى إذ لم يرد المنع عن اعطاء الزكاة لمن أمكن له تبديل داره بدار أقل مع أن وجود أفراد كذلك لم يكن نادار بعنوان الفقر يكفى في الجواز، ففي المقام، الإطلاق المقامى يقتضى عدم وجوب التبديل بخلاف باب الاستطاعة فانه لم يرد فيه الاطلاق المذكور يمكن أن يقال لازم ما ذكر هو صدق الغنى، ولكن الاطلاق

المقامی یمنع عن عدم جواز الاعطاء له، ولکن یشکل ذلك بندرة ذلك، نعم لابأس بالتمسك بموثقة سماعة الواردة في الضيعة، فان مقتضی ترك الاستفصال فيها، هو جواز اعطاء الزکاة فيما إذا لم تکن عليها تکليفه فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٧٨، س ١٠: «ذلك بأنهم عياله لازمون».

أقول: ولايخفی عليك أن التحليل عام و مقتضی عمومه هو التعدی الی ساير الموارد کالخمس و الکفارات أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٨٨، س ١٥: «و مع عدمه لاتجب».

أقول: ربما يفرق بين العيال و من يعول أو من عاله؛ بصدق يعول أو عال علی أسکان و رفع حوائج الضيف النازل البائت عنده، مع أنه لم يصدق عليه أنه من عياله، و الرواية اکتفت بصدق من يعول، و لعله أعم من العيال. ثم أن صدق عال أو يعول لايتوقف علی أن يکون الضيف آکلا عند الافطار فی بيته فلونزل عليه قبل الغروب ثم خرج عن بيته و أکل في خارج البيت و عاد صدق أيضا أنه ممن يعوله، نعم إذا شك في صدق عال أو يعول أو العيال فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٢، س ٧: «قد عرفت الخمس».

أقول: قال في الجواهر (ج ١٢، ص ٢): «و هو حق مالی فرضه الله ... مالك الملك بالأصالة علی عباده في مال مخصوص له و لبني هاشم» و في ص ١٥٦ من هذا المجلد و کثير من الأخبار کالکتاب مشتمل علی مجرد ثبوته في المال بأحد الاسباب السالفه مما هو حکم وضعی لاتکليفی.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٢، س ١٠: «و هو محل الكلام».

أقول: إذ الاحتمالات هنا متعددة، أحدها أن يكون الخمس صرف تكليف مالى كانفاق الأقارب و لايتضمن حكما وضعيا، كما ذهب إليه الفريد الكلبايكاني و نسب الى العلامة في الزكاة، و ثانيها أن يكون حقا من قبيل حق الجناية في العبد الجانى الذي لايمنع من التصرف فيه، و ثالثها أن يكون حقا من قبيل حق الرهانة الذي يوجب المنع عن التصرف و رابعها أن يكون ملكا بنحو الكلى في المعين لصاحب الخمس، و خامسها أن يكون ملكا بنحو الاشاعة و الشركة الحقيقية و سادسها أن يكون ملكا بنحو الشركة في المالية نظير شركة الزوجة مع الورثه في قيمة البناء و ان لم ترث من نفس الأعيان.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٤، س ١٩: «المماثلة يقتضي المماثلة».

أقول: و ظاهر المماثلة في النوع و المقدار هي مماثلة للعين، و لاتشمل المماثلة في القيمة فانها أمر اعتبارى، و المماثلة ظاهرة في المماثلة في الأعيان.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٥، س ٦: «فإن تم الاستدلال».

أقول: والظاهر هو تمامية الاستدلال بالصحيحة المذكورة للتخصيص، فلايجب الخمس في الكنز إلا إذا كان المذخور هو أحد النقدين.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٥، س ٨: «باحتمال أن يكون».

أقول: وفيه أن الظاهر من الوجوب بمعنى الثبوت هو الوجوب، ما لم يقم قرينة على الاستحباب فاذا انحصر في الوجوب فلايعم المستحب.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٥، س ١١: «هذا خلاف الإطلاق».

أقول: فان اطلاق المثل هو المماثلة في العين لا الأمر الاعتبارى و هو القيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٦، س ٢: «للتفصيل المذكور».

أقول: أي بين النقدين و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٦، س ٢: «من القول الثاني».

أقول: أي أن المدار على البلوغ بحسب الماليه نصاب أحد النقدين مطلقا، سواء كان من أحد النقدين أو كان من غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٦، س ٢: «قد عرفت الإشكال».

أقول: و هو قوله أن المماثلة في المالية و قدرها، خلاف الإطلاق في المماثلة لأنها مماثله عينية.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٦، س ٣: «أما ما ذكر في المتن».

أقول: من بلوغ قيمته عشرين دينارا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٠٦، س ٥: «ظاهر الدليل».

أقول: و هو أن ظاهر المماثلة هي المماثلة في العين لا في القيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٢، س : ٤ «يجب فيه الخمس».

أقول: و المحكى عن استاذنا: أن الخمس ليس بنحو الاشاعة بل أمر متعلق بالمال بنحو الحق، و الدليل على ذلك ظهور قوله «غنمتم» في كون جميع المال

مما يغنمه المخاطبون، فلو كان الخمس بنحو الاشاعة فلامجال لنسبة الغنيمة الى جميع المال، بل الغنيمة بالنسبة الى أربعة السهم منه، انتهى. و الحمل على الملكية آناما لا دليل له، ولكن يمكن أن يقال ظهور الذيل و هو «فان لله خمسه و للرسول إلخ» أقوى من الصدر في كونه بنحو الاشاعة اللهم إلا أن يقال إن اضافة الخمس اليه تعالى أعم من تعلق الحق أو الاشاعة فيمنع الاقوائية، بل يمكن حمل الذيل على الصدر بناء على تقديم ظهور الفعل على ظهور المتعلقات و المترتبات، كقولهم لاتضرب أحدا، فان ظهور الضرب في المولم، تقدم على إطلاق الأحد الشامل للحى و الميت، و على فرض تقديم ظهور الفعل على ظهور قوله خمسه في الاشاعة، بنفى الاشاعة في العين و هكذا لامجال للكلي في المعين فانه ينافي مع ملكية تمام العين، و قياس المقام اثبات الزكاة في غير محله. و أما الاشتراك في المالية فهو خلاف ظاهر خمسه أو منه الخمس أو ظنا منه دالق أو يخرج منه الخمس أو أخرج الخمس من ذلك المال أو الخمس في كل ما أفاد الناس و غير ذلك فان الضمير في جميع هذه الموارد راجع الى نفس المال. و القول بان أدلة التشريع ظاهرة في تعلق حق الخمس بالمال أو الربح أو الفائدة فهو دليل على أن الاشتراك في المالية غير سديد، لأن المأمور به هو خمس المال لا المالية و المالية، و ان كانت مصححة لتعلق الخمس بذات المال ولكنها ليست مورد الخمس كما أن البيع و الشراء متعلق بالمال لا بالمالية، و دعوى أن التسالم على كفاية دفع القيمة في مقام وفاء الخمس خارجا قرينة على الاشتراك في المالية، مدفوعة بان ذلك لازم أعم لأن ذلك يصح مع كون الخمس حقا أيضا و لايختص بصورة الاشتراك

في المالية. و أما التمسك بادلة عدم جواز التصرف في المال المتعلق به الخمس أيضا فهو لايلازم الاشتراك في المالية لان مع تعلق الحق بالمال بنحو حق الرهانة أيضا لايجوز التصرف قبل اداء الخمس. فتحصل أن الخمس ليس بنحو الاشاعة و ليس بنحو الكلى في المعين و ليس بنحو الاشتراك في المالية فانحصر أمر الخمس في كونه بنحو الحق. ثم الحق هل هو بنحو حق الجناية بحيث لايمنع عن النقل و الانتقال لعدم كونه منافيا لكلية المال؟ أو هو بنحو حق الرهانة بحيث لايجوز التصرف فيه ما لم يدفع الخمس مما ملكه الغانم؟ و الأظهر الثاني كما يدل عليه ظهور اللام في قوله تعالى ﴿فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الآية﴾ أو قوله عليه السلام فان لنا خمسه، و التعبير عن الخمس بالحق في قوله عليه السلام : من اعوزه شيء من حقى فهو في حل، أو قول الراوي: نعلم أن حقك فيها ثابت، أو قول الراوي: و قد علمت أن لك فيها حقا، و قول الإمام عليه السلام : و كل مود الى آبائى فهو في حل ما في ايديهم من حقنا، و غير ذلك، و المنع عن التصرف في جمله من النصوص قبل اداء الخمس فانه شاهد على كون الحق كحق الرهن لاحق الجناية، و الا فلا وجه للمنع. و عليه فالقول يكون الخمس صرف تكليف ما لى، غيرُ قابل للقبول، بل المجعول أو لا بمثل فان لله خمسه هو جعل الحق، فالتكليف مترتب عليه، فالأحوط بل الأقوى أنه بنحو حق الرهانة. ثم أن الفرق بين كون الخمس حقا متعلقا بالمال بنحو حق الرهانة و الاشتراك في العين، مع عدم جواز التصرف في المال على كلا القولين، يظهر في النمائات المتصلة و المنفصلة بعد حلول السنة، فان الواجب هو خمس العين و لا اشتراك لصاحب الخمس في ما زاد بنسبة سهمه بناء على الحق دون الاشتراك و أن

اخر في اداء الخمس، نعم أن حل السنة الثانية يجب الخمس فيما زاد بزيادة متصلة أو المنفصلة دون الصحة السوقية فان الواجب اداء العين أو القيمة فاذا ارتفع لزم اداء خمس العين أو خمس بدلها و هو قيمتها المرتفعة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٢، س ١٠: «فمما يدل على الوجوب».

أقول: هذا مضافا الى الآية الكريمة ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ الآية﴾ بناء على الغنيمة لعل فائدة مكتسبة كما يظهر من اللغة أن الأصل في معناها هو استفادة الشيء لم يملك أو اصابة الشيء غنيمة، كما في صحاح اللغه و مقائيس اللغة و غيره. ثم أختص (في الاصطلاح) بما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة. و يشهد على أن معناها أعم من مورد الاصطلاح شيوع استعمالها في غيره، كقوله ﷺ: «يخالط الناس ليعلم و لعميت ليسلم و ليسال ليفهم و يتجر ليغنم» (الأصول من الكافى ، ج ٢، ص ٢٣٠) و كما ورد في مسند احمد بن حنبل قال: «قلت يا رسول الله ما غنيمة مجالس الذكر قال غنيمة مجالس الذكر الجنة» (مسند أحمد ، ج ٢، ص ١٧٧). هذا مضافا الى ما ورد في مقام تفسير الآية و يدل على اعمية الغنيمة كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الغنائم و الفوائد فهى واجبة عليهم في كل عام قال الله تعالى ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم...﴾ و الغنائم و الفوائد يرحمك الله فهى الغنيمة يغنمها المرء و الفائدة يفيدها و الجائزة التي لها خطر» الحديث، حيث أن الظاهر من العطف في قوله «و الفوائد» هو عطف التفسير، و استشهد له بالآية المباركة. و كخبر عمران بن موسى عن موسى بن جعفر عليهما السلام «قال قرأت عليه آية الخمس فقال ما كان لله فهو لرسوله و ما كان لرسوله فهو لنا ثم قال و الله لقد يسر

الله على المؤمنين ارزاقهم بخمسة دراهم جعلوا لربهم واحدا وأكلوا أربعة احلاء» الحديث. و كما ورد في تفسير النعماني «و أما ما جاء في القرآن من ذكر معايش الخلق و اسبابها فقد اعلمنا سبحانه ذلك من خمسة أوجه وجه الامارة و وجه العمارة و وجه الاجارة و وجه التجارة و وجه الصدقات فاما وجه الامارة فقوله تعالى ﴿وَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمۡتُم مِّن شَيۡءٖ﴾ الآية فجعل لله خمس الغنائم و الخمس من أربعة وجوه من الغنائم التي يصيبها المسلمون من المشركين و من المعادن و من الكنوز و من الغوص» إذ الظاهر من اللام فيالخمس من أربعة وجوه أنه للعهد الذكرى الذي أشير اليه في الآية الكريمة. هنا شبهات: منها أن الغنيمة بعنوان الفيء عنوان شرعى و هي ما أخذ بالحرب! و فيه أنا لانسلم استعمال الغنيمة في المعنى الاصطلاحى حال نزول الآية الكريمة، بل هذا المعنى حادث و متأخر عن معناه اللغوى، كما دل عليه كلمة ثم في قوله «أهل اللغة ثم يختص به ما أخذ من مال المشركين بقهر و غلبة». و منها أن مورد الآية و ذيل الاية تدل على كون المراد هو الغنيمة الحربية! و فيه أن المورد لايكون مخصصا و الذيل يناسب و للاعم أيضا كما قربه في الميزان و لاشاهد فيه على الاختصاص فراجع. و منها أنه لو كان الخمس في الارباح واجبا لشاع و لبان في صدر الإسلام! و فيه أنه لاوجه لمنع وجود الخمس في الارباح و غيرها في الصدر مع وجود روايات تدل على وجوده نحو ما رواه صحيح البخاري عن ابن عباس قال: «قدم وفد عبد القيس على رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقالوا أنا من هذا الحى من ربيعة و لنا نصل اليك إلا في الشهر الحرام فمرنا بشيء ناخذه عنك و ندعوا اليه من وراءنا فقال آمركم باربع و أنها كم عن أربع، الى أن قال: و أن تؤدوا الى خمس ما غنمتم الحديث» و من المعلوم أن المراد

من هذا الخمس، خمس غير غنيمة الحرب، لأن الظاهر من نظائر هذه الرواية انهم من جهة ضعفهم من الاعداء لم يتمكنوا عن المجيئ إلا في الشهر الحرام فراجع صحيح البخاري باب المواقيت و سنن النسائي (ج ٨، ص ١٢٠)، هذا مضافا إلى أن الخمس حيث كان من خصائص النبي و ذوي القربى، لم يأخذ النبي بقهر و الحكومات الماضية التي جائت بعد ما منعوها خوفا عن قوة ذوي القربى، كما ربما يشهد لذلك موثقة النصري راجع جامع الأحاديث (ج ٨ ، ص ٥٦٣).

قوله في ج ٢ ، ص ١١٢، س ١٠: «محمد بن الحسن الأشعري».

أقول: ولايخفى أن عدم توثيقه في الرجال لايضر بعد رواية احمد بن محمد بن عيسى عنه لأنه كان لايروى عن الضعفاء و هو كاف في حصول الاعتماد عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٣، س ٣: «لاصلاة لى و لا صوم؟».

أقول: هذا أيضا يشهد على أن الخمس بنحو الاشاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٤، س ١٩: «و منها ما رواه سعيد بن عبدالله».

أقول: ومنها أي من الروايات الدالة على وجوب الخمس في الأرباح، موثقة الريان ابن الصلت قال: «كتبت الى أبي محمد عليه السلام ما الذي يجب على يا مولاي في غلة رحى ارض في قطيعة لى و في ثمن سمك و بردى و قصب، ابيعه من اجمة هذه القطيعة فكتب يجب عليك فيه الخمس» (باب ٨ ، ح ٩) من أبواب الانفال.

و منها موثقة سماعة قال: «سألت أبا الحسن عليه السلام عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير» (باب٨، ح ٦) و منها موثقة ابراهيم بن محمد الهمداني «اقراني على كتاب ابيك فيما أوجبه على أصحاب الضياع أنه أوجب عليهم نصف

السدس بعد المؤنة و أنه ليس على من لم تقم ضيعته بمؤنته نصف السدس و لاغير ذلك فاختلف من قبلنا في ذلك فقالوا يجب على الضياع الخمس بعد المؤنة مؤنة الضيعة و خراجها لامؤنة الرجل و عياله فكتب و قرأه علي بن مهزيار عليه الخمس بعد مؤونته و مؤنة عياله و بعد خراج السلطان» (باب ٨، ح ٤) و منها موثقة أبي على ابن راشد «قلت له امرتنى بالقيام بامرك و أخذ حقك فاعلمت مواليك بذلك فقال لى بعضهم و أي شيء حقه فلم ادر ما اجيبه فقال يجب عليهم الخمس فقلت ففي أي شيء فقال في امتعتهم وصنايعهم (ضياعهم) قلت و التاجر عليه و الصانع بيده؟ فقال اذا امكنهم بعد مؤونتهم» (باب ٨ ، ح ٣).

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥، س ٩: «لم أحللنا إذا لشيعتنا».

أقول: قوله «اذا» مشعرٌ بان الحلية كانت عصرية.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥، س ١٣: «فيها ثابت».

أقول: ولعل ظاهر «فيها» هو الاشاعة، نعم لو قال «عليها» كان القول بان الحق متعلق بها، كان له المجال.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٥، س ١٤: «ذلك اليوم».

أقول: قوله «اليوم» ظاهر في اختصاصه بذلك اليوم.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٦، س ١٠ : «و منها ما روي عن كتاب».

أقول: ومنها، صحيحه زرارة عن أبي جعفر عليه السلام انه قال أن اميرالمؤمنين عليه السلام حللهم من الخمس يعنى الشيعه ليطيب مولدهم (باب ٤، ح ١٥) من أبواب

الانفال. و منها، صحيحة عمر بن يزيد رأيت أبا سيار قال: «قال أبوعبدالله عليه السلام: و ما لنا من الأرض و ما أخرج الله من شيء فهو لنا. قلت له أنا احمل اليك المال كله فقال لى يا أباسيار قد طيبناه لك وحللناك منه فضم اليك مالك و كل ما كان في ايدى شيعتنا من الأرض فهم فيه محللون و محلل لهم ذلك الى أن يقوم قائمنا فيجيبهم طبق ما كان في أيدى سواهم فان كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا عليه السلام فيأخذ الأرض من أيديهم و يخرجهم منها صغيرة» (باب ٤، ح ١٢) و منها خبر حكيم بن مؤذن (باب ٤، ح ٨) و منها خبر الرقي (باب ٤، ح ٧) و منها خبر معاذ و منها خبر اسحاق (باب ٤، ح ١٦) و منها خبر أبي حمزة (باب ٤، ح١٩) و منها خبر العياشي (باب ٤، ج ٣٢) و منها خبر الحضرمي (باب ٨، ح ٨).

قوله في ج ٢ ، ص ١١٦، س ١٦ : «فالمراد منها».

أقول: هذا مضافا الى امكان أن يقال لو سلم معارضة الأخبار، فالمرجع، هو عموم الآية الشريفة الدالة على وجوب الخمس، هذا مضافا الى ترجيح ما يدل على الوجوب بموافقته للكتاب دون أخبار التحليل، فان الآية تدل على الاستحقاق و الوجوب الفعلى، و الروايات المفيدة للتحليل و أن أمكن جميعها بنفسها مع الآية ولكن تنافيها الإجمالي مع الآية يكفى في ترجيح مقابلها.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٧، س ٨: «تقع المعارضة بين الطرفين».

أقول: ولايخفى عليك أن وجوب الخمس اجماعى و لاخلاف فيه إلا من شذ و ندر، و عليه فالأخبار الدالة على التحليل المطلق مُعَرض عنها، و مع الأعراض، لاصلاحية لها للمعارضة مع ما دل على وجوب الخمس كما لايخفى.

قوله في ج ۲ ، ص ۱۱۷، س ۱۱ : «أدى الحق».

أقول: و لو كان ادائه بداعى الوجوب، و لم يكن في الواقع واجبا اذ تخلف الداعى لايضر بعد عدم كون الحق ناشئا من ادائه بل هو حق ثابت بادلة جعل الخمس.

قوله في ج ۲ ، ص ۱۱۷، س ۱۸ : «الذي يظهر من بعض».

أقول: ولايخفى عليك ما فيه، فان غنم كما في مصباح اللغة بمعنى أصاب شيئا غنيمة و المراد من أصاب شيئا هو اراده، و عليه فلايشمل الغنيمة غير الفائدة المكتسبة و المستفادة أو المرادة و لو سلمنا إطلاق الغنيمة و الفائدة فليفيد بما كان في مقام البيان و قيده بالاستفاده و الإفادة، كموثقة سماعة قال: «سألت أباالحسن عن الخمس فقال في كل ما أفاد الناس من قليل أو كثير (وسائل، ج ٦، باب ٨، ح٦) إذ الافادة هو الاستفادة، لايقال إن الاستفادة هو التملك و لافرق بينهما لانا نقول التملك أعم اذ الطلب مأخوذ في الاستفادة كما هو مقتضى باب الاستفصال دون التملك و كموثقة الاشعري قال: «كتب بعض أصحابنا الى أبي جعفر الثاني عليه السلام أخبرنى عن الخمس أعلى جميع ما يستفيد الرجل من قليل و كثير من جميع الضروب و على الصناع و كيف ذلك فكتب بخطه الخمس بعد المؤنة» (وسائل، باب ٨ ،ح ١) و على ما ذكر فمقتضى القاعدة هو حمل مطلق الفائدة على الفائدة المستفيده و المكتسبة، و أما الأخبار الدالة على الخمس في الجائزه و الهبة أو كل ما يملكه ففيها أو لا أنها غير معمول بها لعدم فتوى أحد من القدماء بوجوب خمس غير الارباح المكتسبة، فلاحجة لتلك الأخبار، و ثانيا بعض هذه

الأخبار ضعيفة، كخبر عيسى بن المنقاد الدال على وجوب اخراج الخمس من كل ما يملكه (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٢١) و خبر احمد بن محمد بن عيسى عن يزيد أو عيسى بن يزيد لمجهولية يزيد و عيسى بن يزيد الدال على وجوب الخمس في الجائزة. و ثالثا عدم تمامية دلالة بعضها كموثقة أبي خديجة (وسائل، باب ٤ من أبواب الانفال، ح ٤) الدال على التحليل، لاحتمال أن يكون الموضوع هو الخمس الخالص الذي في أيادى الحكومات الجائزة فحلله الإمام للشيعة و دلالتها على وجوب الخمس في كل ميراث أو في كل عطاء غير ثابتة. و رابعا أن بعض هذه الرواية معارضة كموثقة علي بن مهزيار الدالة على وجوب الخمس في الهبة الخطيرة فانها معارضة مع خبر أبي بصير فانه يدل على وجوب الخمس في الهدية نبلغ الفى درهم أو أقل أو أكثر اللهم إلا أن يقال إن أقل من الفين له إطلاق سواء كان خطيره أم لا فيقيد لصحيحة علي بن مهزيار فلامعارضة فالعمدة أن صحيحة علي بن مهزيار و خبر أبي بصير لايعمل بهما و أعرض الأصحاب عنهما، هذا مضافا أن خمس الفوائد غير مذكور في كلام القدماء على ما حكى عنهم.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٨ ، س ١٢ : «قد يستشكل في ثبوت».

أقول: يمكن أن يقال و في تعلق الخمس بارتفاع القيمة إشكال لعدم صدق الربح بالفعل عليه، نعم يصدق عليه كما في مصباح الفقيه أنه لو باعه بتلك القيمه لكان يربح ولكنه قبل البيع لم يصدق عليه أنه ربح بل ملك أن يربح و إطلاق الربح عليه لعله من جهة الأول و المشارفة و من باب ملك أن يملك، ربما يقال عنوان

أفاد و استفاد يصدق بمجرد ارتفاع القيمه عرفا، كيف و بذلك قد يخرج الانسان عن كونه فقيرا الى صيرورته متمولا و لهذا يقال أن فلان استفاد فيما لم يبع داره أو أرضه كما أنه يقال خسر إذا نزلت قيمتها و لو لم يبع، ولكن يمكن الذب عنه بان الإطلاقات المذكورة لم تثبت انها من باب الذمة و إلا فصدق مفهوم الربح عرفا كاف في تعلق الخمس إذ العرف حجة في تطبيق المفاهيم كما أنه حجة في تشخيص المفاهيم ثم أن خروج الفقير بمجرد ارتفاع قيمه الشيء عن الفقر ليس من جهة كون الارتفاع ربحا بل من جهة أن الشيء الذي ارتفع قيمته كاف في اعاشته، و من المعلوم أن كفاية الاعاشة في السنة توجب الغنى و الشيء الذي ارتفع قيمته يكفى للاعاشة ثم أن ارتفاع القيمة ان كان موجبا لصدق الربح فلاوجه للتفرقة بين صورة ارتفاع قيمة الاشياء التي اعدت للتجارة و بين صور ارتفاع قيمة غيرهما مما لم يتعلق باصلها الخمس أو أدى خمسها بناء على وجوب الخمس في مطلق الفائدة لان في كلا المقامين ارتفاع القيمة فان كان هو ربح ففي كلا المقامين و أن لم يكن فكذلك ففى كلا المقامين ثم أن الشيء في قوله ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ﴾ الآية هل يختص بالاعيان فلايشمل الحقوق و الامتيازات أو لايشمل و الأقوى الشمول لاطلاق الشيء بالفعل عليها لان فعلية كل شيء بحسبه و الحقوق شيء يغتنمها الانسان بخلاف ارتفاع القيمة فانه ليس بالفعل ربح و غنيمة الا باعتبار الأول و الاشراف و لو شك في صدق الربح على شيء، فالأصل أعنى الاستصحاب هو عدم وجوب الخمس (راجع، ج ٣، ص ٤١٤).

قوله في ج ٢ ، ص ١١٨، س ١٦ : «لم يكن في الأعصار».

أقول: و فيه انه معذلك سئلوا كثيرا ما عن الخمس و أجاب الائمة عليهم السلام .

قوله في ج ٢ ، ص ١١٨، س ١٩ : «كيف يمكن نفي الوجوب».

أقول: و العمدة هو اعراض الأصحاب إذ لم يفتوا بوجوب الخمس في غير ارباح المكاسب كالهبة و الهدية و النذورات و نحوها فراجع عبائر الأصحاب، فانى رايت العبائر و لم أجد إلا شاذا رده ابن ادريس باعراض الأصحاب، فالأقوى كما في مصباح الفقيه هو اعراض الأصحاب عما يدل على الخمس في غير ارباح المكاسب، و أما التمسك باولوية ثبوت الخمس في الفائدة المجانية كالهبات و العطايا بل و غير الاختيارية كالميراث و نذر النسخة من ثبوت الخمس في ارباح المكاسب حيث أن أخذ الضريبة المالية مما لامشقه و لاتعب في تحصيله أولى من أخذها مما يستحصله الانسان بكديمينه و عرق جبينه ففيه أن الاولوية ظنية.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩، س ٣: «و يدل عليه».

أقول: ربما يقال ان هذه الرواية لاتدل على الحكم الشرعي بل يدل على ما عينه الولى من باب الولاية ولكنه محل نظر.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩، س ٨: «مؤونة السنة».

أقول: والمراد من السنة سنة الربح، و مبدئها الشروع في التكسب بقرينة التعارف الخارجي فيما إذا كان تعارف، خصوصا فيما إذا حصل الربح تدريجا، و ظهور الربح فيما إذا لم يكن تعارف و عليه فالمونة السابقة على الربح تخرج من

الربح اللاحق فيما إذا تعارف السنة لان الربح ربح السنة و المؤنة مونة السنة و يدل عليه أيضا وحدة السياق لظهور بعض الروايات الدالة على الاستبناء في استثناء مؤنة الكسب و مؤنة القوت في سياق واحد و حيث أن مؤنة الكسب تبدأ منه لشروع فيه فيكون ظاهر مثل هذه الروايات جواز احتساب هذا مؤنة القوت من حين الكسب أيضا و ان لم يحصل ربح بعد كرواية علي بن مهزيار عن أبي علي بن راشد (ج ٨ ، ح ٤) من الأنفال، و هذا مضافا الى أن الروايات لم تهدم السنة المتعارفة بين التجار في الدخل و الخرج بل وردت بناء عليها و لذا لم يسئل راو عن مبدئها.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩، س ١٠ : «يثبت السنة الشمسية».

أقول: أي السنة الشمسية و السنة الرومية و غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ١١٩، س ١٤ : «فالعام منصرف الى العام».

أقول: لا وجه للانصراف بعد كون الأحكام موضوعة لكل مكلف ولا اختصاص لها بالممالك العربية أو اقطارها أو العرب، و عليه فالمؤنة ظاهرة في مؤنة سنتك الرائجة، كما أن العام أيضا مطلق و لا اختصاص له بالعام العربي الهلالي و لو شك في ذلك فليقصر على الهلالي فمن كان عامه عام الشمسي و غيره مما يكون أزيد من ذلك فليحتاط فيه بان يحاسب عند حلول السنة بالسنة القمرية ثم إذا زاد عليها العشرة مثلا فان انتفع في تلك العشرة حاسبه أيضا، و لم يكسر عند خسارة اللاحق و لا مؤنة السابق أي السنة القمرية، و ان خسر في تلك العشرة لم يكسر من نفع اللاحق عليها و لا من نفع السابق عليها.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٠، س ٢: «في مقام البيان».

أقول: بقي هنا امور منها أن الخمس هل يتعلق بمجرد ظهور الربح أو لم يتعلق إلا بعد حلول السنة، و المشهور الأول و هو الظاهر من الآية الكريمة الظاهر في تعلق الخمس من لدن تحقق الغنيمة و الروايات كالموثقة «ما أفاد الناس من قليل أو كثير، ففيه الخمس» الظاهرة في تعلق الخمس و ثبوته بمجرد حصول الفائدة، و مقتضى تعلق الخمس و ثبوته عند ظهور الربح هو المبادرة الى خروجه لانه حق الغير، ولكن ما دل على أن الخمس ليس إلا في كل عام كصحيحة علي بن مهزيار «فاما الذي اوجب من الضياع و الغلات في كل عام الحديث» يرخص في عدم لزوم المبادرة و ان تعلق الخمس من حين ظهور الربح، هذا مضافا الى قيام الاجماع و السيرة على عدم وجوب المبادرة، لايقال ينافي تعلق الخمس من حين ظهور الربح الروايات الدالة على أن الخمس بعد المؤنة فان ظاهرها ان تعلق الخمس بعد صرف المؤنة في السنة، بناء على الأخذ بظهور كلمة البعد في البعدية الزمانية، فيقدم على الاطلاقات الدالة على تعلق الخمس بمجرد ظهور الربح، لانا نقول يمكن أن يقال ان المراد منها هو تحديد موضوع الخمس يعنى أن الخمس في غير المؤنة، لاتحديد زمان الخمس، فالمراد من البعدية البعدية الرتبية نظير قوله تعالى من بعد وصية يوصى بها أو دين و لا أقل من الشك فلايصلح للمنافاة، كما لايخفى. و لعل الثمرة في تعلق الخمس من أول ظهور الربح، في ضمان خمس ما زاد على المؤنة قبل حلول الحول بخلاف ما إذا قلنا متعلق الخمس بعد حلول الحول فانه لايضمن ما صرفه فيالحول و ان زاد على المؤنة، فتدبر جيدا. و منها ان مؤنة السنة مستندة الى كل ايام السنة كما أن ربحها كذلك و عليه فاذا أخذ من الأصل للمؤنة

ثم ربح بمقدارها في أواسط السنة أو أواخرها يمكن كسر ما صرفه للمؤنة من الأصل من الربح كما عليه ديدن التجار و الكسبة، و لافرق في ذلك بين أن يكون الأصل رأس المال كما في الكسبة و التجار أو لم يكن، فان الملاك هو وجوب اداء الخمس من الفاضل، فاذا صرف من الأصل ثم ربح لم يصدق على كل ما ربح، الفاضل، كما أفاده الاستاذ العراقي (مدظله العالي). **و منها** أن اداء الدين يعد من المؤنة سواء كان الدين حالا في سنة الربح أو حالا في السنة السابقة و لم يتمكن من ادائه في تلك السنة بل و ان تمكن ولكن اخره بجهة من الجهات، و اما الديون التي تحل في السنوات الآتية بحيث لم يطالبها صاحبها فادائها هل يعد من المؤنة أم لا؟ يمكن القول بالتفصيل بين ما يجعل لها المدة من باب الارفاق، كما إذا جعل لها الاقساط فبعضها حال في سنة الربح و بعضها يحل في السنة الآتية، فاداء جميع الاقساط في سنة الربح لم يبعد ان يعد من المؤنة، و أما إذا لم يكن جعل المدة من باب الارفاق فادائها في سنة الربح لم يعد من مؤنة سنة الربح، فافهم. **و منها** ان الموؤنة هو ما يحتاج اليه و هو صادق على نفس النقد قبل شراء ما يحتاج اليه فلو احتاج الى دار و كان له المال بمقدارها لايتعلق الخمس به، و القول بانه لو صرفه في الشراء فلاخمس فيه و إلا لزم اخراج الخمس ممنوع. **و منها** ان الخمس بما زاد من الاطعمة آخر السنة محل تأمل لصدق الاحتياج اليه و مع صدق الاحتياح اليه فهو مؤونة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢١، س ٧: «إذا اختلط بالحرام».

أقول: هنا فروع: **منها** أنه لو خلط الحرام عمدا في المال حتى يصدق عليه المال المختلط بالحرام فهل يحل ذلك باخراج الخمس إذا لم يعلم مقداره و لايعرف

صاحبه؟ يمكن القول بان الادلة منصرفة عن مثله. **و منها** أنه لو خلط الخمس بعد اخذه، في الحرام فهل يخرج عن المختلط خمس ما عداه بعد ما ورد من أنه لا خمس في الخمس أو يخرج خمس المختلط؟ يمكن القول بان دليل لا خمس في الخمس لايشمل مثل المورد، فاللازم هو اخراج خمس المختلط. و منها أن بعد اتمام السنة، هل يجب عليه اخراج خمس ما عدى الخمس الذي اخرجه أو يجب عليه اخراج خمس الأقل المعلوم أنه من ارباحه؟ لايبعد الثاني لأن الزائد عنه لم يعلم أنه غنيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٧، س ١٤: «مستفيضة كموثقة ابن بكير».

أقول: و الارسال أو المرفوعية في روايات الباب لا يضر بعد عمل جل الأصحاب بالروايات الدالة على تسهيم الخمس على ستة اسهم، و طرد ما يخالفها و ان صح سنده.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨، س ٦: «القول ذهب أكثر».

أقول: لانه خلاف ظاهر الآية المباركة. و صحيحه ربعى محمولة على ما ذكره المصنف من أنه صلى الله عليه و آله كان يأخذ دون حقه ارفاقا في بعض الاحيان، كذلك الإمام، هذا مضافا الى انها معرض عنها، و الروايات الدالة على ستة اسهم معمول بها و عليه فلايضر ضعف سند بعضها كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨، س ٦: «لاريب في ضعف».

أقول: و جعل ذكر «لله» من باب التيمن و التبرك مع أنه خلاف ظاهر الآية المباركة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٨، س ١٢: «ولا يخفى أنه لاظهور».

أقول: ولايخفى بعد هذا التوجيه، فان الرواية تدل على ان سيرة النبي و الإمام كانت كذلك، فلايساعد الرواية على أن النبي و الإمام عليهما الصلوات و السلام ربما أخذا هكذا، فالأقرب أن الرواية غير معمول بها.

قوله في ج ٢ ، ص ١٢٩، س ١٥: «أن المتبادر من إطلاق».

أقول: فهذا التبادر ليس مستندا الى حاق اللفظ، بل هو مستند الى الانصراف و إلا فلاوجه لجعل إطلاق الابن على المنتسب من طرف الام على نحو الحقيقة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠، س ١١: «من باب التشريك».

أقول: أي من باب جعل شيء على المحصورين بحيث يكونون مشتركين، كما في الوقف على الخاص، هذا بخلاف ما إذا جعل شيء على غير المحصورين، كعنوان الفقراء فانه لاشركة حينئذ بين الأفراد.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٠، س ١٣: «و احتمال أن يكون».

أقول: راجع كتاب البيع لسيدنا الإمام المجاهد (ج ٢، ص ٤٨٩) و ملاحظة ما استدل به الإمام ترفع استبعاد كونه من باب الولاية، بل يدل شواهد و روايات على أن الخمس بل الانفال مما يكون أمرهما بيد الوالى و الإمام؛ **منها** الروايات الدالة «على ان الخمس لنا» الظاهر في كون تمامه لهم بعنوان ملكية جهة الإمامة، أو من جهة كونه من بيت المال، و لهم الولاية على بيت المال و **منها** الرواية الدالة على أن الإمام يقسم بينهم، فان فضل عنهم شيء فهو للوالى و الاعجز أو نقص عن

استغنائهم كان على الوالى ان ينفق من عنده بقدر ما يستغنون به، و انما صار عليه أن يمونهم لان له ما فصل عنهم (راجع رواية حماد)، مع أنه لو كان ملكا للمصارف المذكوره لاوجه للحكم بكون الفاضل للوالى بل الفاضل يترك حتى يحتاج المصارف المذكورة اليه، هذا مضافا الى ما في رسالة الخمس للفريد الكلبايكاني ﷺ، ص ٨٢ من أن الأقوى وجوب دفع النصف الذي للطوائف الثلاثه اليه، ليصرفه هو عليهم، على ما يرى، لان السهام الثلاثة المذكورة و ان جعلت لهؤلاء الطوائف الثلاثة لكن الله عزوجل كما اسلفنا لما يوزع عليهم و لم يوكل أمره الى المالك، كما أوَكَل ذلك اليه في باب الزكاة لمقتضى بعض الأخبار الموثقة، و أنما جعل أمر التوزيع هنا الى ولى الأمر الشرعي، كما يدل عليه ما رواه الكليني بسند صحيح عن أبي الحسن الرضا عليه السلام و فيه: «فقيل له أفرايت أن كان صنف من اصناف أكثر و صنف أقل، ما يصنع به؟ قال ذلك الى الإمام أرايت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيف يصنع اليس انما يعطى على ما يرى، كذلك الإمام. و قد بينا سالفا ان هذه الصحيحة يستفاد منها أن امر التوزيع و الصرف أو كل الى النبي صلى الله عليه وآله وسلم و الإمام، بل الظاهر من اخبار التحليل أن له أن لايوزع عليهم وكيل الخمس لشيعتهم إذا اقتضت الضرورة ذلك فإذا كان الأمر على ما وصفنا. فنحب أن يحمل اليه الخمس بتمامه حتى يصرفه هو عليهم على ما يرى إلخ هذا مضافا الى ما قاله السيد المحقق الموسى الزنجاني من أن في بعض الأخبار الخمس للامام و في بعض اخر العشر للامام و مقتضى الجمع بينهما هو أن كقول العشر للامام مِلكا (بكسر الميم) و الخمس له مُلكا «بضم الميم» فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٢، س ١٢: «النقل لغة الزيادة».

أقول: و لعل يرجع اليها الهبة و العطية كما عن مقائيس اللغة و تاج العروس و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٤، س ١٦: «و أما الغنيمة».

أقول: وزاد في بعض العبادات: سيف البحار أي ساحلها ولكن لادليل له بالخصوص إلا إذا كان مواتا أو عامرا بالاصالة أو كان من مصاديق الأرض التي لارب لها و المحكى عن المفيد في المقنعة و أبي الصلاح الحلبي هو اضافة البحار و لادليل له بالخصوص ربما يستدل بقوله عليه السلام : «الأرض كلها لنا». ولكن عرفت ان مثله ماؤل بما لاينافي ملكية الناس فلايدل على المقام، و ربما يستدل له بان الملاك في كون شيء من الانفال هو كونه من الاموال العامة غير المتعلقة بالاشخاص، و عليه فكل الأموال العامة انفال و انما الموارد التي مذكورة فيالأخبار و الكلمات من باب المصاديق، ولكن تلك الدعوى محتاجة الى الاثبات، و لاملازمة بين كون شيء من الأموال العامه و كونه من الانفال، و القول بان الله تعالى عن الغنائم بالانفال و بين حكم الخاص بلسان عام و هو اشارة الى تعليل الحكم غير واضح و الاشعار لايصلح للدليلية فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ١٣٥، س ٢٢: «ما كان في أيدي».

أقول: ومقتضى اطلاقه هو التحليل بالنية الى كل أرض بما فيها من المعادن في زمن الغيبة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤١، س ٤: «مع النية لا الناشي».

أقول: بمعنى أنه لو كان المقتضى موجودا كان ناويا للامساك.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤١، س ٤: «بخلاف العبادات».

أقول: أي اللازم فيها هو أن يكون الأفعال صادرة عن العزم و النية.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤١، س ٧: «كان قيامه الذى».

أقول: وكان مقتضى اعتبار كون الأفعال الاختيارية صادرة عن العزم، هو البطلان في المثال، فان دل على صحته شيء فهو خلاف القاعدة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٧، س ١٠: «فالسؤال عن الفرق».

أقول: يمكن الفرق بان صوم قضاء شهر رمضان العام الماضى مع قضاء شهر رمضان الذي هو فيه حقيقة واحدة بخلاف الأمر الندبى و الأمر الايجابى فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٧، س ١١: «فمشكلة من جهة الحصر».

أقول: فلعل الظاهر منه أن مقتضى القاعدة هو الصحة في الصورة الأولى، و إنما المانع هو دلالة الأخبار، و هو كذلك أعنى انه لامانع من الصحة بحسب القاعدة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٧، س ١٣: «صحيحه هشام البطلان».

أقول: و الظاهر وقوع السهو فان الظرف المذكور، مذكور في رواية محمد بن مسلم و التفسير مذكور في رواية هشام بن سالم.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٧، س ١٦: «هذا لايقصر عن الخبر».

أقول: أي التفسير.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٨، س ٣: «ما يظهر من الحدائق».

أقول: بل مقتضى المراجعة الى التهذيب هو ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ١٤٨، س ١١: «الأخذ بظاهرها مع مخالفة».

أقول: يمكن القول بأن المشهور ذهبوا الى عدم جواز صوم يوم الشك بنية رمضان، من باب الجمع بين المطلقات الدالة على المنع عن صوم يوم الشك، و المطلقات الدالة على جواز صوم يوم الشك بقرينة الأخبار المفصلة بين نية صوم رمضان و نية شعبان، و مع هذا الاحتمال لايثبت اعراض المشهور عن الأخبار المجوزة بالنسبة الى صورة الترديد في النية أو الترديد في المنوى، اللهم إلا أن يقال إن الحصر في الأخبار المفصلة يقتضى انحصار الجواز في ما إذا نوى الشعبان فلايمكن الأخذ باطلاق مطلقات الجواز بعد الحمل على المفصلات، ولكن يمكن منع الحصر بقرنية اطلاق قوله في الصدر «بلى» و بقرنية تعليله للنهى في الذيل بقوله «لأنه قد نهى أن ينفرد الانسان بالصيام في يوم الشك» فالمنهى هو ما إذا نوى صوم رمضان جزما احتياطا بالترديد في النية أو المنوى أو غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ١٥٠، س ١٨: «و يمكن أن يقال:».

أقول: ولابأس للتمسك باطلاق مباشرة النساء للوطى في الدبر للمرئة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٥٠، س ١٩: «الإشكال في وطي الغلام».

أقول: فيما إذا اطمئن بعدم الانزال و الا فهو محكوم بما ورد في الاستمناء، كما لايخفى و هكذا في وطئ البهيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ١٥١، س ٥: «يقع المعارضة بينها».

أقول: ولكن إطلاق الصحيحة المتقدمة بالنسبة الى وطى الغلام غير قوى، لعدم اختصاص المفطرات بالأربعة المذكورة، و عليه يمكن التمسك بما دل على مبطلية الاجناب العمدى في شهر رمضان لمبطلية الوطى في الغلام او البهيمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٣٠، س ٥: «و الأظهر الكراهة».

أقول: ولايخفى عليك أن خبر الفضيل مختص بالضيف فالكراهة مختصة بالضيف، و أما الباقي فعلى ما يستفاد من الروايات اللهم إلا أن يتمسك بوحدة السياق و هو كما ترى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٣٧، س ١٢: «من جهة الشهرة».

أقول: وفيه أن الشهرة على الوجوب لا عدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٣٨، س ٥: «الإفطار لذي العطاش».

أقول: ولايخفى أن عنوان ذي العطاش غير من عرض له العطش المهلك، فانه يقتصر على مقدار الضرورة بخلاف ذي العطاش فانه كالمريض يفطر صومه و

لايلزم عليه الاقتصار على رفع المشقة، و أن كان هو احوط. و مما ذكر يظهر جواز التعدى من موثقة عمار الدالة على جواز الشرب عند الاضطرار لرفع الهلاكة، الى كل اضطرار فانه يقتصر فيه على ما يرفع الاضطرار و هو عنوان غير عنوان المرض، و من به داء العطش، كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٤٦، س ٧: «و يحتمل أن يراد».

أقول: و فيه أنه خلاف ظاهر المسجد الجامع لان الظاهر ان وصف الجامع وصف لنفس المسجد لا للصلاة المنعقدة ولكن يصلح خبر عمر بن يزيد لان يراد من مسجد جماعة، مسجدٌ يصلى فيه صلاة جماعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٤٦، س ١٦: «و يؤيده خبر أبي الصباح».

أقول: و فيه اختلاف النسخة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٥، س ١٢: «يمكن حملها على عدم».

أقول: وفيه ما لايخفى لأن ظاهره هو نفى العذر لمن اخر الواجب، و لاينافيه استعمال نفي العذر في مقام آخر لترك الراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٥، س :١٦ «لأنه ليس مجرد».

أقول: و فيه أن التأخير بلاعذرٍ موجهٍ، استخفافٌ، نعم لو كان مع عذر عرفى لايصدق الاستخفاف و ان لم يكن معذورا شرعا.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٧، س ٨: «يدل عليه ما دل».

أقول: و سيأتي في الصفحة الآتية الاشارة الى بعض اخر من الأدلة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨، س ٧: «عليه ياطلاق ما دل».

أقول: وفيه منع الاطلاق لان امثال هذه الأدلة في مقام تشريع أصل الحج و فضيلته لا في مقام خصوصياته و شرائطه، نعم يمكن الاستدلال بالأخبار الدالة على الأمر بالأمر كقوله في مصحح اسحاق بن عمار «سألت أباعبدالله عليه السلام عن غلمان لنا دخلوا معنا مكة بعمرة و خرجوا معنا الى عرفات بغير احرام قال قل لهم يغتسلون ثم يحرمون، و اذبحوا عنهم كما تذبحون عن انفسكم» (الوسائل، باب ١٧ من أبواب أقسام الحج، ح ٢) فان الأمر بالأمر بشيء أمر بذلك الشيء و هو يدل على مطلوبيته و مشروعيته و هكذا ما ورد في الصلوة و الصوم كقولهم عليهم السلام مروا صبيانكم بالصلاة (الوسائل، باب ٣ من أبواب أعداد الفرائض) هذا مضافا الى الأمر الى غير البالغ المميز كما دل عليه موثق يعقوب «أن معى صبية صغارا و ان أخاف عليهم البرد فمن اين يحرمون؟ قال ائت بهم العرج فليحرموا منها» (الوسائل، باب ١٧ من أبواب اقسام الحج ،ح ٧) حيث امرهم بالاحرام كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨، س ١١: «الولي لابد للولي».

أقول: أن لم نقل تبديله بالبدل و ان لم نقل بأن الواجب هو اداء الغرامة بعد البلوغ، و قبل البلوغ لاتكليف بالاداء بالنسبة الى الصبى حتى يجب على الولى الاتيان به.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨، س ١٦: «لكنه بلادليل».

أقول: نعم لابأس بالاحجاج به رجاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٨، س ١٧ : «إنه لادليل على لزوم».

أقول: و فيه أنه أن أريد بذلك عدم ما يدل على حرمة التصرف في نفس الصبى، ففيه تأمل لأن الناس مسلطون على أموالهم و انفسهم و لاولاية للغير و ان أريد انه لادليل يدل على لزوم احجاج الولى بحسب الأخبار، فهو كذلك، ولكن مقتضى حرمة التصرف في نفس الصبي هو الاقتصار على الام لأن المرخص فيه في الخبر هو الام، و قوله عليه السلام قدموا من كان منكم من الصبيان الى الحمقة أو الى بطن مر الحديث لايشمل غير الولى لأنه لم يكن في مقام تعين الولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٩، س ٣: «فلايشمل غير هذه الصورة».

أقول: أي فلايشمل صورة تمكن الصبى من جهة المال، هذا بناء على رجوع الضمير في قوله ليس لهم ما يذبحون الى الصبايا، ولكن مقتضى التأمل هو رجوع الضمير الى الذين كانوا مع الصغير بناء على نسخه لبوا عنه و المراد هو أن مع عدم ما يذبح لجميعهم يذبح للصغير و يصوم الكبار، و على كل التقدير يمكن الاشكال في دلالته على أن الهدى من ماله و أن أمر بالذبح عنه، بل غايته هو الظهور السكوتى فيرفع اليد عنه بظهور صحيحة معاوية بن عمار من قوله «و من لايجد الهدى منهم فليصم عنه وليه» بناء على ظهور رجوع الضمير الى الصبايا، كما هو كذلك و يقتضيه السياق فان الظاهر من هذه الرواية أن الهدى من مال الصبى فاذا لم يكن له، فعَلى الولى الصوم فيجمع بينهما بأن الذبح عنه فيما إذا كان له الهدى فالذبح من مال الصبي، و أما حمل صحيحة معاوية بن عمار على ما إذا لم يجدوليه

ما لاً، فهو خلاف الظاهر، و ذهاب المشهور أو الاجماع على الخلاف لايضر إذا كان منشأ ذلك هو فهمهم من الأخبار و استنباطهم كمالايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٥٩، س ١٤: «القاعدة لزوم الكفارة».

أقول: لأن عمد الصبي حينئذ لم ينزل بمنزلة الخطاء و له حكمه كالكبير و هذا الحكم وضعى باعتبار اشتغال ذمته بالكفارة، و تكليفى باعتبار ادائها و حيث أن التكليف مرفوع عن الصبي فلاتكليف بالاداء، فيجوزان يصبر الى أوان البلوغ فيوديه و يجوز توليه ادائها قبل البلوغ أن راه مصلحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٢، س ١٦: «بأن كان واجدا».

أقول: كما دل عليه قوله عليه السلام في صحيحة معاوية إذا هو يجد ما يحج به (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ١) و قوله عليه السلام إذا قدر الرجل على ما يحج به في صحيحة الحلبي (الوسائل، باب ٦ من أبواب وجوب الحج، ح ٦) فالقدرة الفعلية من الشرائط أيضا كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣، س ٣: «إلا فغاية ما يتمسك».

أقول: و لايخفى عليك أن مع حاجته الى ضروريات المعيشة لايصدق الاستطاعة و هو كاف في عدم الوجوب و لايحتاج الى الأخذ بادلة نفى الحرج و عليه فلو باع المستثنيات و حج لم يكف عن حجة الاسلام لأنه بدون الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣، س ٨: «هو بعيد جداألا ترى».

أقول: لايبعد فيما إذا لزم الحرج من جهة عدم صرف الثمن في ضروريات معيشته، لأن صدق الاستطاعة في هذه الصورة غير معلوم بل معلوم العدم إذ لاطوع له بالنسبه الى الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣، س ١١: «من القوت و المشروب».

أقول: وعليه فلايشمل ما يشتريه الحجاج لاهلهم بعنوان التحفة المسماة بالسوغات.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٣، س ١٤: «لايخفى أن استفادة».

أقول: وفيه أن الاستطاعة العرفية ملازمة للاستطاعة للعود أيضا ألا ترى أنه إذا قيل من استطاع أن يدخل في البئر الفلاني فله كذا و كذا يستفاد منه الاستطاعة للدخول و الخروج كليهما و لايكفى فيه الاستطاعة في الدخول فقط و عليه فالآية الدالة على لزوم الاستطاعة في الوجوب يدل على لزوم الاستطاعة للعود أيضا، هذا مضافا الى دلالة مثل قوله في صحيح حوض له زاد و راحلة على ذلك بالظهور العرفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤، س ٨: «فالاستطاعة محققة».

أقول: وفي المستمسك: في صورة المماطلة لاقدرة فعلية نعم القدرة على الاستعانة بالحاكم الجائر أو الحاكم الشرعي قدرة على تحصيل الاستطاعة فلايجب معها الحج و القدرة على تحصيل القدرة ليست قدرة فعلية على الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤، س ١٠: «و لو كان له مال».

أقول: و ان كان عليه له دين مؤجل و اطمئن بادائه في وقته وجب عليه الحج ان استطاع اليه، و هكذا ان كان عنه دين حال ولكن رضى الدائن تأخير الأداء و اطمئن بادائه في وقت مطالبته، وجب عليه الحج ان استطاع اليه، كل ذلك يصدق الاستطاعة و السبق و اللحوق لاملاك فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٤، س ١٧: «بل الحق أن الواجبات».

أقول: ولايخفى أن الحق، مع الدين الحال و عدم الرضاية من صاحب الدين بالتأخير أو المؤجل الذي لايطمئن بادائة لايصدق الاستطاعة و مع عدم صدق الاستطاعة لاوجوب للحج حتى يبحث عن وجوب مقدماته قبل وقته.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٥، س ١: «يمكن أن يقال».

أقول: يمكن تقريبه بوجه آخر و هو أن الافتراض اكتساب و لايجب تحصيل الاستطاعة بالاكتساب و المفروض عدم صدق الاستطاعة بدون الاقتراض، لأن المال و ان كان موجودا ولكن لم يقدر بالقدرة الفعلية عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٥، س ٧: «قد يشكل من جهة».

أقول: بل الظاهر في هذه الصورة عدم صدق الاستطاعة عرفا، و عليه فلايجب الحج عليه، نعم لو لم يكن ترك التزويج حرجا أو مرضا أو موجبا لوقوعه في الحرام وجب عليه الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٦، س ١: «شمول قوله عليه السلام».

أقول: ومع الشمول يجب القبول في صورة التمليك.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٦، س ٤: «إن كان الهبة».

أقول: وأما إذا لم يكن كذلك، فلايجب قبول الهبة لأنه اكتساب و لايشمله قوله عليه السلام فان عرض عليه ما يحج به لأن المفروض أن البذل ليس للحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٦، س ٥: «بل بذل نفقة».

أقول: وفيه أن مع عدم بذل نفقة العود لايصدق الاستطاعة، مع أن في صحيحة محمد ابن مسلم قال الإمام عليه السلام في الجواب «ان من عرض عليه ما يحج به مستطيع الحج» و عليه فيستفاد من الأخبار بذل نفقة العود بل لعل نفقة العيال أيضا مما له مدخلية في صدق الاستطاعة و ان لم يكن يشمل الرجوع بالكفاية لمخارج سنته.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٦، س ٦: «قد عرفت الإشكال».

أقول: من أن نفي الحرج يدل على نفى الحكم الحرجى و لايكون مثبتا للحكم نفقة العود هذا مضافا إلى أن الحرج الشخصى منفى لا النوعى فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٧، س ١٣: «عياله حتى يرجع».

أقول: ولايخفى عليك أن البحث في المقام لزوم وجود مخارج العيالات قبل الرجوع عن الحج و سيأتي البحث في ص ٢٨٢ عن لزوم وجود ما به الكفاية بعد الرجوع من الحج ولكن المباحث قريب المخارج و لذلك بحثنا هنا ما يرتبط بالمسألة الآتية فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨، س ٧: «يرجع إليه بعد حجه».

أقول: دلالته على اعتبار الرجوع الى الكفاية واضحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨، س ١٢: «للاستطاعة الخالية».

أقول: وسيأتي في ص ٢٧٤ أن المذكور في أخبار الاستطاعة ليس من باب الانحصار فيما ذكر بل يمكن أن يكون من باب أو الفعلية فالمعيار هو صدق الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٨، س ١٣: «ليست الطائفتان».

أقول: وفيه منع إذ لامانع من تقييد المطلقات بعد العمل بالمقيدات كما ذهب اليه المشهور و القول بإباء المطلقات عن التقييد لاوجه له، اللهم إلا أن يقال إن ظهور المطلقات في الاطلاق أقوى من جهة كونها في مقام البيان، و معه يتصرف فى المقيدات بحلمها على محمل آخر، ولكنه غير واضح ثم بعد ثبوت لزوم الرجوع الى الكفاية ربما يبحث عن المشتغلين بالعلم أنهم هل يكونون مستطيعين بالتمكن من الزاد و الراحلة و الرجوع الى الكفاية من الوجوهات أم لايكونون؟ كذلك ذهب بعض الاعلام الى الثاني مستدلا بانهم لايجدون ما يكفيهم عند الرجوع، و مجرد العلم بانهم سيعطون من الوجوهات لايستلزم صدق وجدانهم لما يكفيهم عند الرجوع ولكن يمكن أن يقال بصدق وجدان ما يكفيهم عند الرجوع بالعلم أو الاطمئنان بالاحسان المقرر المعنون بالشهرية، و لايلزم في صدق العنوان المذكور الملكية أو وجود حرفة أو صنعة أو نحو ذلك. ثم أن المراد بالرجوع الى الكفاية هو أن يكون له للتالى ما يمكن له المعيشة مع الكفاية و هو

بالقوة بأن يكون له كسب يقتضى ذلك و لايتحدد ذلك بالسنة بل هو أمر عرفى ولكن الظاهر من سيدنا الاستاذ الكلبايكاني‌ﷺ في تعليقته على العروة تحديده بالسنة، و الأكثر، و لعله من باب مصداق العرفي، فافهم. ثم ان الوليمة هل تكون من الرجوع الى الكفاية أم لا ربما يقال بالثاني لأن المراد من الرجوع الى الكفاية هو ما يلزم له في اعاشته و عياله و أما الوليمة فلم يحرز أنه راجها فيه ولكن يمكن أن يقال أنها أيضا من الاعاشة لمن كان من شأنه هو ذلك خصوصا إذا كان تركها حرجا شديدا عليه فتدبر.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٦٩، س ٢١ : «و غاية ما يستفاد».

أقول: و فيه أن عدم دلالة الصحيحة المذكورة على عدم الوجوب في صورة العذر لايضر بعد دلالة الآية عليه كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٠، س ١٢ : «ذريح المتقدمة».

أقول: وفى الصفحة السابقة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٣، س ١٧ : «الباب ما لو نذر».

أقول: وما لو اوصى اليه بالخصوص للحج قبل الاستطاعة و ما لو اوجر بالخصوص للحج قبل الاستطاعة فيمكن أن يقال بواسطة الوصية قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة أو الاجارة قبل الاستطاعة يلزم الوفاء بالوصية و الاجارة و مع وجوب الوفاء بهما لايستطيع للخروج الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤، س ٢: «باعتباره توجه ما ذكر».

أقول: أي توجه القول بوجوب الحج مع النذر أو الوصية أو الاجارة و مع أهمية الحج يقدم على النذر و نحوه، فيما إذا كانت الاستطاعة من غير ناحية الاجارة أو الوصية، و أما إذا كانت الاستطاعة من ناحية الاجاره أو الوصية فلاإشكال في تقدم الوصية أو الاجارة كما لايخفى ثم ان ذلك مبنى على انحصار الاستطاعة فيما ذكر و تفسيره به لا أنه بيان مصداق الشايع و هو غير معلوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤، س ٣: «المتن فرض اجتماع جميع».

أقول: وفيه أن الزاد و الراحلة ليسا مجرد الزاد و الراحلة بل المراد منهما هما مع ما يلزمهما من الالات و القرب، ففقدان اللوازم يوجب عدم الاستطاعة من ناحيتهما كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٤، س ٥: «محترمة هل يقال».

أقول: و قد يقال نحن نقول و لا بأس فيه ولكن لا اظن الالتزام به فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٧٦، س ١٧ : «جدا فالتقييد في صحيح».

أقول: فالأقوى هو اعتبار الاحرام مع دخول الحرم ثم ان الظاهر من الموت في الطريق هو احرام عمرة التمتع فشمول الدليل بالنسبة الى احرام حج التمتع مشكل لظهور الطريق في عمرة التمتع ولكن يمكن القول به في حج التمتع أيضا بالاولوية إذ مع عدم اتيان الطواف و الصلواة و السعي إذا كان الاحرام مع دخول الحرم مجزيا كان كذلك في احرام الحج مع الاتيان بالعمرة التمتع بالاولوية بل الظاهر هو جريان هذا الحكم في احرام حج الافراد و القرآن بالنسبة الى اجزائهما و أما بالنسبة

الى عمرة مفردة بعدهما فهو محل اشكال لان حج القرآن أو الافراد و العمرة بعدهما مما واجبان مستقلان.

قوله في ج ۲ ، ص ۲۸۲، س ٤: «و هل الرجوع».

أقول: ولايخفى عليك أن المسألة معنونة في الجملة في ص ۲٦٧ ولكن البحث هناك عن لزوم وجود مخارج العيالات قبل الرجوع الى بلده و البحث هنا في لزوم وجود ما به الكفاية بعد الرجوع.

قوله في ج ۲ ، ص ۲۸۲، س ۱۸ : «فغير دالة على اعتبار».

أقول: وفيه أن الظاهر من قوله يحج ببعضه و يبقى ببعض ما يقوت به نفسه و عياله هو الرجوع الى كفاية بالحمل الشايع الصناعي، سيما مع قوله: «ثم يرجع فيسأل الناس بكفة» على ما نقله المفيد في المنفعة، و هكذا الظاهر من قوله و ما يرجع اليه من حجه ظاهر في ذلك فمع عمل المشهور بهما لامجال لرفع اليد عنهما و بهما يرفع اليد عن ظهور الآية الشريفة و الأخبار الصحيحة الواردة في مقام بيان ما له الدخل في الاستطاعة و عليه فلاوجه للتفرقة بين المقام و ما مر في ص ۲٦٧ مع أن مدرك المسالتين واحد.

قوله في ج ۲ ، ص ۲۸۲، س ۲۳ : «الكفاية تقع المعارضة».

أقول: و فيه منع لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص، و اباء تلك الأخبار عن التقييد غير ثابت و مقتضى الجمع هو ما ذهب اليه المشهور من لزوم الرجوع الى الكفاية.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٣، س ٩: «للاستطاعة فالأقوى عدم الاعتبار».

أقول: و لايخفى أن الطبرسي قال في مجمع بيانه في ذيل قوله تعالى ﴿وَٱللَّهِ...الآية﴾ المروي عن ائمتنا عليهم السلام انه الزاد و الراحلة و نفقة من يلزمه نفقته و الرجوع الى كفاية اما من مال أو ضياع أو حرفة مع صحة في النفس و تخلية الدرب عن الموانع و امكان المسير، انتهى. و حيث أن ما ذكر كان مشهورا انجبر ضعف الارسال بعمل الأصحاب، هذا مضافا الى ما مر من منع عدم دلالة الأخبار عليه فتدبر جيدا، ثم ان بعد ما ذكر من لزوم الرجوع الى الكفاية هل يكفى في ذلك وجود الوجوه الشرعية في الرجوع من الزكاة و الخمس و الصدقات؟ يمكن أن يقال لايبعد لو اطمئن بحصولها بعد الرجوع فان الرجوع الى الكفاية صادق على مثله فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٢٨٨، س ٩: «حجة الاسلام لايحج».

أقول: هذه العبارة محتمل الأمرين أحدهما أنه لايجوز لمن وجب عليه حجة- الاسلام ان يحج عن غيره، و ثانيهما أن من وجب عليه حجة الاسلام ان حج عن الغير لايكون حجه حجا عن الغير و ظاهر الشارح هو الثاني حيث قال و لايخفى الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٠٤، س ١: «عن نيابة المخالف».

أقول: في أصل الحج و اجزائه كالذبح و الرمي و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٠٥، س ١٦: «بالقصد هكذا قيل».

أقول: هذا بالنسبة الى النيابة، ولكن ربما يكون العمل من باب التسبيب كالنية ففي هذه الصورة لاحاجة الى قصد الفاعل بل اللازم هو قصد من عليه العمل فمن وجب عليه الهدى يجب عليه النية و لايضره عدم نية الذبح فيما إذا كان للذابح الة للذبح لا نائبا في الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣١، س ١٠: «لأن الكل متفقون».

أقول: و ظاهر العبائر هو جواز الاحرام لحج التمتع في اشهر الحج بعد الاتيان بعمرة التمتع من دون فرق بين الشوال و ذي القعدة و ذي الحجة و هو مقتضى إطلاق صحيحة حماد الآتية الامرة باحرام حج التمتع لمن دخل في مكة، و اراد الخروج لبعض الحوائج من دون تفصيل بين الأشهر المذكورة، ولكن ذهب في المعتمد الى عدم جواز تقديم احرام الحج على يوم التروية ازيد من ثلثه أيام، و تمسك بمعتبرة اسحاق بن عمار مع انها مربوطة بخروج من مكة الى عرفات و لاارتباط لها بالاحرام قبل يوم التروية فراجع (ج ٥ ، ص ١٢٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٢، س ٧: «فقد ادعي عليه».

أقول: و يدل عليه بعض الأخبار كصحيحة عمرو بن حريث حيث «قال فيه قلت لأبي عبدالله عليه السلام من اين احل بالحج فقال ان شئت من رحلك و أن شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» و فى التهذيب قلت لأبي عبدالله عليه السلام «و هو بمكة» الخ (الوسائل، باب ٢١ من المواقيت، ح ٢) و كخبر اخر يدل على أن محل الاحرام

هو المكة راجع (باب ۲۱ من المواقيت و باب ۹ أقسام الحج) ثم ان المراد من المكة ليس المكة التي في عصر صدور الرواية بل هو عنوان للبلد كلما زاد فيه، صدق عليه بلد المكة و لو كان للمكة السابقة دخل فيه بحدودها لزم الاشارة اليه فمعقد الاجماع و هو داخل المكة و بطنها يكفى لجواز ذلك كما دل عليه الروايات و قد عرفت عنوان رحلك، ثم ان المراد من الرحل هو محل السكونة فليقيد بكونه في المكة كما أن المراد من الطريق هو الطريق الداخل في المكة لافي خارجه في المسير الى المكة كما يشهد له نسخة التهذيب.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۳۲، س ۸: «الاختيار لكن قال إسحاق».

أقول: لكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى خلافه.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۳۳، س ۱ : «مشكلة مضافا إلى ما هو ».

أقول: و لايخفى عليك أن الموجود في النسخ كلمه «أو» لاكلمة «الواو» نعم كلمة «أو» للتخيير، و لايدل على الافضلية، و لعل مراده هو الاشارة الى رواية عمر و بن حريث حيث «قال في جواب السؤال من اين أحل بالحج؟ ان شئت من رحلك و ان شئت من الكعبة و ان شئت من الطريق» (الوسائل، باب ۲۱ من المواقيت).

قوله في ج ۲ ، ص ۳۳۵، س ۳: «وجه عدم جواز الخروج».

أقول: يقع الكلام في أنه هل يجوز لمن احرم لعمرة التمتع و دخل المكة المكرمة، أن يخرج قبل اعمال عمرة التمتع أو في اثنائها أم لايجوز؟ يمكن أن يقال إن إطلاق قوله: «و ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج» يشمل هذه الصورة أيضا و اختصاص الأخبار الاخرى بما إذا عمل اعمال عمرة التمتع لايضر

لأن اختصاص المذكور في كلام السائل لا في كلام الإمام عليه السلام . و عليه فلادليل للتقيد بالنسبة الى صحيح زرارة الدال على أنه ليس لك أن تخرج من مكة حتى تحج ولكن صحيحة زرارة مصدرة بصدرٍ يدل على أن المراد بعد الاحلال و اتمام الاعمال فلايشمل الاثناء و قبل الاعمال (الوسائل، ج ٩، ص ٣١) و أما التمسك بصحيح حماد «من دخل مكة متمتعا في اشهر الحج لم يكن له أن يخرج حتى يقضي الحج فان عرضت له حاجة الى عسفان الى أن قال خرج محرما و دخل ملبيا بالحج» (كما في مستند العروة، ج ٢، ص ٢٨٨) ففيه أنه لايدل، إذ قوله: «خرج محرما و دخل ملبيا بالحج» يدل على أن الاحرام هو احرام الحج فلو شمل قبل اتمام العمل أو قبل الشروع في العمل لزم أن يكون المحرم باحرام العمرة احرم باحرام الحج و هو كما ترى و مما ذكر يظهر ما في التمسك لصحيح الحلبي «عن الرجل يتمتع بالعمرة الى الحج يريد الخروج الى الطائف قال يحل بالحج من مكة و ما أحب أن يخرج منها الا محرما» انتهى؛ و ذلك لان الاهلال و الاحرام بالحج من مكة شاهد على خروجه من احرام العمرة و لاينافي ذلك قوله يتمنع بدعوى انه فعل استقبالى يدل على الاشتغال بالعمل و عدم الفراغ من الاعمال لاطلاق التمتع الى بعد العمل لان حج التمتع مشتبك عمرته مع حجه مما لم يفرغ عن الحج صدق عليه التمتع و ان خرج عن احرام العمرة هذا مضافا الى ما عرفت من أن احرام الحج فوق احرام العمرة لامعنى له فلم أجد دليلا صالحا للمنع قبل اتمام العمل فمقتضى الأصل هو الجواز و لقد أفاد و أجاد في المستمسك حيث قال في وجه قول السيد صاحب العروة «ثم الظاهر أنه لاإشكال في جواز الخروج في اثناء عمرة التمتع قبل الاحلال منها» لاختصاص النصوص المانعة عن اتم عمرة التمتع و المرجع في غيره

الأصل المقتضى للجواز و ربما يوجد في بعض النصوص أن الموضوع للمنع من دخل مكة لكن القرائن فيه و في غيره تقتضى الاختصاص بمن فرغ من العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٥، س ١٤: «قبالها خبر إسحاق بن عمار».

أقول: هو مصحح لوقوع الصفوان في طريقه و سيأتي في ص ٤٢٣ تعبير المصنف عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ١: «و يشكل استفادة حرمة».

أقول: و لعل لهذا ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى الاحتياط في ترك الخروج من المكة قبل يوم التروية.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ٤: «ليست قوية لقوة».

أقول: ولايخفى عليك قوة دلالة صحيحة زرارة و صحيح حماد اللهم إلا أن يقال إن قوله حتى تحج أو حتى تقضى الحج يشهد على أن المقصود من النهى هو عدم فوت الحج و عليه فلايدل على حرمة الخروج مع العلم بعدم الفوت، كما أن الارتهان بالحج لاينافي الخروج مع العلم بعدم الفوت، و عليه فلايحرم الخروج فيما إذا لم يناف مع الارتهان بالحج إذا علم بعدم فوت وقت الحج بل يمكن حمل النهى عن الخروج على الكراهة بقرينة قوله «ما أحب» في صحيح الحلبي بناء على ظهوره في الكراهة و أما بناء على عدم ظهوره فيها لاستعماله كثيرا ما في المبغوض كقوله انى لا أحب الافلين و قوله ان الله لايحب المسرفين فلاوجه لرفع اليد عن ظهور صحيحة حماد و عليه فالأحوط ان لم يكن أقوى هو العمل بصحيحة حماد فيما إذا لم يعلم بعدم الفوت بل الأحوط هو العمل بها حتى فيما إذا علم بعدم وقت

الفوت، ثم ان الظاهر من مصحح اسحاق هو أن الرجوع بالعمرة مستحب لتعليله بقوله لكل شهر عمرة مع أنه ليس إلا مستحبا و لعل الجمع بينه و بين صحيحة حماد يقتضى حمل قوله و ان رجع في غير الشهر دخل محرما على الاستحباب و لعله لذلك لم يذكر الإمام المجاهدﷺ في التحرير احرام العمرة في الرجوع فوجوب الدخول مع الاحرام غير ثابت و ان كان هو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ٧: «في خبر حفص منها».

أقول: فى صحيحة الحلبي لظهور ما أحب في عدم الوجوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ٧: «الجواز في صورة الخروج».

أقول: المستفادة من قول المصنف إلا على وجه لايفتقر الى تحديد عمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ١١: «حيث علل بأن لكل».

أقول: راجع ص ٤٢٢.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ١٨: «لو دخل بعمرة».

أقول: هذا الفرض مختص لما إذا خشى بعد الدخول في العمرة و أما إذا لم يدخل و علم الضيق فقد الحقه بعض بالاولوية. راجع العروة أواخر مسأله ٣ من فصل صورة حج التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٦، س ١٩: «و كان عليه عمرة مفردة».

أقول: و هل يكون الاتيان بالعمرة مفردة بعد الحج واجبا فوريا أم لا؟ اختلف فيه، و لعل ظاهر الأمر به هو الفور و الأحوط هو الاتيان به فورا ثم لو لم يأت به الى سنة

أخرى لزم الاتيان به فورا على الأحوط و أن تخلف و التي بالحج أو عمرة مفردة أخرى صحح لأن الأمر بالشيء لايستلزم النهى، وان استلزم يكون النهى غيريا لاذاتيا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧، س ٥: «خبر يعقوب بن شعيب».

أقول: وربما يستدل بها على كفاية خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باعمال عمرة التمتع ولكن من المحتمل أن يكون المراد من الرواية هو خوف فوات الموقفين لمن أراد الاتيان باحرام الحج نعم يمكن أن يقال ان درك الموقفين ان كان شرطا بواقعه لو مع الناس في عدم دركه كثيرا ما كما أن الضرر في باب الصوم يكفى خوفه و في المقام يكفى خوف عدم دركهما في عدم جواز احرام عمرة التمتع و العدول الى حج الافراد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧، س ١٦: «و غيرها أنه متى».

أقول: أي و غيرها التي فيها بعض الصحاح.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧، س ١٦: «زاحم المتعة».

أقول: أي خاف و خشى مزاحمة المتعة كما في الخبر أو كما قررناه من طريق آخر.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٧، س ١٦: «عرفات لاخصوص الركن».

أقول: نعم يجوز للمضطر أن يكتفى بالركن من الوقوف فإذا دخل بعمرة و رأى أنه لاوقت له إلا لدرك الركن من الوقوف وجب عليه أن ينقل نيته الى الأفراد و التي بما عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٨، س ٤: «كذا الحائض و النفساء».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى العطف هو عروض الحيض بعد الاحرام لان المفروض في المعطوف عليه هو الخشية من جهة الضيق بعد الدخول في العمرة مع أن الكلام يقع في مقامين: أحدهما عروض الحيض قبل الاحرام و ثانيهما عروض الحيض بعد الاحرام فحكم الأول هو انقلاب حجها الى الافراد و بعد الفراغ من الحج تجب عليها العمرة المفردة و يدل عليه إطلاق صحيح جميل الدال على أن وظيفتها حج الافراد فاللازم أن يجعلها مفردة و لافرق فيه بين أن يلتفت الى عدم امكان الطواف و الصلوة في المسجد قبل اعمال الحج أم لا يلتفت اليه و يدل عليه أيضا صحيحة زرارة و معاوية بن عمار الواردتان في قضية نفاس اسماء بنت عميس(الوسائل، باب ٩١ من أبواب الطواف ح ١ و باب ٤٩ من أبواب الاحرام ح١) و لامعارض لهذه الأخبار الاخبر أبي بصير الذي أشار اليه المضف في آخر العبارة ولكنه غير معمول به لذهاب الأصحاب الى أن الوظيفة هو الاتيان بالمفردة في هذه الصورة و أما صورة الثاني و هو عروض الحيض بعد الاحرام فالحقه السيد في العروة الى الصورة الأولى كما هو المشهور، ولكن الروايات فيها متعارضة و مقتضى القاعدة هو التخيير الفقهى فالقول بالعدول في كلا الصورتين من هذا الباب لامانع منه أما الصورة الأولى فلما عرفت و أما الصورة الثانية فللتخيير الفقهى مختار العدول اللهم إلا أن يقال مقتضى كون التخيير التخيير الفقهي هو أن يذكر التخيير للمكلفين.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۳۸، س ٦ : «عليه صحيح جميل».

أقول: و إطلاقه يشمل الفرعين المذكورين في مناسك الإمام (ص۱۹۰ - ۱۸۹) لأن الصحيحة تدل أن حكم من لم يدرك اعمال العمرة من جهة الحيض هو العدول الى حج الافراد فإذا أتى المرأة باعمال عمرة التمتع بعد اتمام عادتها ثم رأت في العرفات أو المشعر دما وقطعت بكونه حيضا كما إذا انقطع قبل مضى العشرة و كشف عن كون اعمال عمره التمتع وقعت حال الحيض فهو في احرام عمرة التمتع يجب عليه العدول الى حج الأفراد من مكانه و هكذا لو شك في كونه اما حيضا أو استحاضة من جهة احتمال ادامته الى بعد العشرة، احتياط بالجمع بين اعمال حج التمتع و حج الأفراد بنية ما في الذمة.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۳۹، س ٦ : «بالتخيير حيث أن».

أقول: أي بالتخيير الفقهي لايقال أن التخيير المذكور لايخالفه المشهور لأنهم ذهبوا الى جواز العدول و الجواز لاينافي جواز بقاء الحائض على متعتها فتفعل حينئذ غير الطواف من افعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها لأنا نقول مرادهم من الجواز هو الجواز بالمعنى الأعم و هو الوجوب، هذا مضافا الى أن اختيارهم لطرف من الطرفين مع كون الحكم هو التخيير بينهما لايصح مع التخيير الفقهي بل اللازم عليهم هو تجويز الطرف الآخر فاقتصارهم على طرف واحد مما يشهد على أن الحكم هو ذلك لاغير.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٣٩، س ٧: «قيل بالتفصيل».

أقول: ولايخفى عليك أن مدرك التفصيل بين صورة الاحرام حال طهارتها و بين صورة الاحرام حال الحيض بانقلاب الوظيفة في الثاني من المتعة الى الافراد و بالتخيير بين العدول الى الافراد و بين ان تفعل الحائض غير الطواف من أفعالها و تقصر ثم تحرم بالحج من مكانها ثم تقضى مافاتها من الطواف بعد أن تطهر في الصورة الأولى هو مقتضى الأخبار، ولكن هذا غير تعيين القضاء في الصورة الأولى كما في المتن و دل عليه خبر أبي بصير ولكنه غير معمول به.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠، س ١: «ومنها صحيح سعيد الأعرج».

أقول: صحته محل منع لاشتمال الطريق على محمد بن سنان.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠، س ١٢: «ينافي ذلك الإطلاق».

أقول: ولايخفى عليك ان المنافاة من قبيل منافاة إطلاق المقيد مع المطلق ومن المعلوم أن اطلاق المقيد مقدم على المطلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٤٠، س ١٣: «فظاهره إتمام الطواف».

أقول: و فيه أن خبر الاعرج مطلق من جهة التطهير و الغسل فاللازم هو تقييده بقوله: «فاذا ظهرت رجعت فاتمت بقية الطواف» في خبر أبي بصير فالأقوى هو ما ذهب اليه في المتن فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١، س ٩: «ولا شبهة في أن».

أقول: هذا الكلام لتأييد اختصاص جواز العدول بما إذا اتى بالافراد استحبابا لا وجوبا فان الأصحاب مع اداء حجة الاسلام لايجب عليهم العدول الى التمتع بل يجوز لهم اتمام الافراد فلايكون خارجا عن محل الكلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥١، س ١٤: «عدم الجواز لأن جواز».

أقول: أي عدم جواز العدول من الأفراد الى التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩، س ١٦: «من أفال الحج».

أقول: وأما قبل طواف النساء فلاإشكال لعدم كونه من اجزاء الحج بل هو واجب مستقل كما يظهر من بعض الفتاوى و النصوص و ان استشكل فيه في ص٥١٠ و قد ايدناه بعض الروايات الدال على دخوله في الحج ولكن الظاهر عدم العمل به فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٥٩، س ٢٣: «أما مع الجهل».

أقول: وفيه أن مع الجهل أيضا ادخال ما ليس في الشرع في الشرع بدعة و تشريع لان التشريع و البدعة ليس إلا هو ذلك نعم لو كان هذا الادخال بالحجة الشرعية لاتعد بدعة و تشريعا كالفتاوى التي لاتتطابق مع الواقع فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠، س ١٧: «زيادة الإحرام من مكة».

أقول: لاحرام الحج بعد الاتيان بعمرة التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٠، س ١٨: «الميقات لمن يمر به».

أقول: أي لمن يمر من جانب الميقات لا من نفس الميقات.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦١، س ٤: «و قال الكاظم عليه السلام ».

أقول: نقل الإمام فعل الإمام و هو الاحرام في ذات عرق يشهد على جوازه فلو لم يكن جايزا لما فعل و احتمال التقيه بعد نقل الإمام احرامه في ذات العرق لامورد له فلذلك يكون هذا الخبر ايضا من أدلة جواز الاحرام في ذات العرق و يكون معارضا مع خبر الحميري الظاهر في لزوم الاحرام من غير ذات عرق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢، س ٤: «الأولين للشهرة».

أقول: هذا مضافا إلى ما سيأتي من دلالة صحيح مسمع على أن ذات عرق داخل في المواقيت فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢، س ٤: «القريبة من الإجماع».

أقول: كما قال في المستمسك و بالجملة ما تضمن من النصوص خروج ذات عرق عن العقيق كاد أن يكون مخالفا للاتفاق ظاهرا، فلامجال للأخذ به فالأقوى ما عليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢، س ١٤: «لكنه بعد التسالم».

أقول: هذا مضافا الى صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «من تمام الحج و العمرة أن تحرم من المواقيت التي وقتها رسول الله صلى الله عليه وآله » الحديث فاللازم هو الاحرام من المواقيت لا في المواقيت. و في خبر علي بن جعفر و لأهل

المدينة و من بينها من الشجرة و لأهل الشام و من بينها من الجحفة و لأهل الطائف من قرن و لأهل اليمن من يلملم فليس لأحد أن يعدو من هذه المواقيت.

قوله في ج ۲ ، ص ۳٦۲، س ۱٥ : «لم أعرف وجه التأمل».

أقول: يمكن أن يقال إن صحيح ابن سنان مختص لمن يخرج في غير طريق أهل المدينة فلايشمل من يخرج في طريق المدينة، فتأمل و عليه فالاحوط هو الاقتصار على المسجد و حواليه مما يصدق عليه الاحرام من المسجد بعد تقييد و تعيين ذي الحليفه و الشجرة بمسجد الشجرة في الخبر الصحيح، كما في صحيح رفاعه و وقت لأهل المدينة ذا الحليفة و هو مسجد الشجرة و بهذا يجمع بين الأخبار بالاطلاق و التقييد بناء على اطلاق العقل و هو الاحرام من أي مكان من موارد ذي الحليفة بناء على أن المطلق هو ذو الحليفة أي المكان الذي فيه المسجد حتى يقال أن نسبة المسجد الى ذي الحليفة نسبة الجزء الى الكل لا الفرد الى الكلى التي هي نسبة المقيد الى المطلق فيكون المراد من ذي الحليفة جرئه مجازا أو يجمع بين الأخبار بالتفسير و شرح المراد و ان لم يكن للاطلاق و التقييد بالاطلاق.

قوله في ج ۲ ، ص ۳٦۲، س ۱٥ : «أنه قيل بلزوم».

أقول: والأحوط هو أن يجمع الحائض بين الاحرام في خارج المسجد و تجديده في الجحفه، لأن ظاهر الدليل هو الاكتفاء بالمحاذاة فيما إذا كان بين المسجد و هناك فصل و أما إذا لم يكن كذلك فالاكتفاء بالمحاذات مع سهولة الدخول في المسجد غير واضح فافهم و هو اشارة الى ما سيأتي في اجزاء الحياة نعم يمكن التعدى عن الدليل الى كل مكان يحاذي مع كل ميقات بعد القاء الخصوصية اذ

لاخصوصية للطريق المذكور و مسجد الشجرة نعم إذا كان بين الطريق و محل الميقات فصل بعيد عن مثل الفصل بين الطريق المذكور في الرواية و مسجد الشجرة يشكل التعدى فالمعتبر هو المحاذاة التقريبى ولكن ورد لظن صحيح في خصوص الحائض و هو صحيحه يونس و يدل على الاحرام من خارج المسجد فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٢، س ١٨: «من مسيرة ستة».

أقول: ولعل المراد أنه إذا سار في الطريق حتى صار المسير ستة اميال يكون حينئذ في حذاء الشجرة من البيداء و عليه فيكون طى ستة اميال من محققات الحذاء فالملاك هو الحذاء العرفي، ثم ان مسجد الشجرة لاخصوصية فيه بل الحذاء كاف في ساير المواقيت أيضا كما أن البعد من محل الذي يكون بخداء المسجد و نفس المسجد لامدخلية له و عليه فيجوز الاكتفاء بالحذاء من قرب المسجد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣، س ٣: «و قد رخص».

أقول: يدل الترخيص المقيد بالمرض او الضعف على عدم الترخيص في غير الضرورة كما قيده المتن بحال الضرورة تبعا للمشهور و يؤيده أو يشهد عليه النصوص المتضمنه أن مسجد الشجرة ميقات أهل المدينة الظاهرة في التعيين و لاينافي ما ذكر قوله في خبر أبي بصير الجحفة أحد الوقتين تنزيله بالعلة و المرض فلا إطلاق له و هكذا لاينافيه صحيح الحلبي لانه متعرض للحكم الوضعى فلايدل على جواز التأخير تكليفا و كيف كان فيقيد بمفهوم خبر الحضرمي و نحوه ما يكون ظاهره جواز التأخير كصحيحة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام و أهل المدينة من ذي

الحليفة و الجحفة فيحمل على صورة الضرورة ويكون ميقاتا اضطراريا كما ذهب اليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣، س ٤: «لمن كان مريضا».

أقول: ولعل المرض و الضعف من باب المثال و عليه فيجوز التأخير الى الجحفه للموانع الأخرى أيضا كما ذهب اليه السيد في العروة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٣، س ١٧: «من كان منزله دون».

أقول: قال الإمام في مناسكه مقام الشاغلين في الجده من الايرانيين هي المواقيت المعروفة انتهى ولكن يمكن أن يقال ان المنزل ان صدق على محل سكناهم من جهة كثرة مدة سكونتهم فلايبعد في كفايته و ان كان الذهاب الى المواقيت أحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤، س ١: «فيه إشكال من جهة عدم».

أقول: لان ظاهر الاقربية هو المغايرة بين الدويرة و المكة و لامغايرة بين دويرة أهل مكة و المكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٤، س ٤: «لزمه الإحرام منه».

أقول: لزمه الاحرام من هذا الميقات و لاتمثيل إلا بالعلم بالميقات أو قيام البينة عليه أو الشياع المفيد للاطمئنان أو الظن كما دل عليه صحيحة معاويه بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «يجزيك إذا لم تعرف العقيق أن تسال الناس و الأعراب عن ذلك» (الوسائل ، ج ٨، ص ٢٨٨) لاطلاقه فيشمل ما إذا حصل من جوابهم

الظن فلايلزم الاطمئنان أو العلم أو الاحتياط كما لايخفى، و لذا قال في الجواهر، ص ٢٩٩ الطبع القديم: «ثم لايخفى عليك وجوب حصول العلم أو ما يقوم مقامه شرعا في معرفة الوقت الذي وقته رسول الله صلى الله عليه و آله لكن ذكر غير واحد من الأصحاب هنا الاكتفاء في معرفة هذه المواقيت بالشياع المفيد للظن الغالب و لعله لصحيح معاوية بن عمار الحديث انتهى» لايقال ان الرواية ارشاد الى ما عليه العقلاء من الأخذ بالعلم أو الاطمئنان كما حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) لأنا نقول الارشاد خلاف الأصل بل الظاهر ان الرواية في مقام جعل الطريق ثم ان الظاهر عدم اختصاص هذا الطريق بوادى العقيق بل يجرى في ساير المواقيت بل في ما يحاذيها فلاتغفل، و لعل الرواية دلت على حجية قول أهل الخبرة أيضا لان الرجوع الى الناس و الأعراب يكون من هذا الباب ثم لايخفى عليك أن مقتضى تعليق الرجوع الى الناس و الأعراب على عدم المعرفة هو عدم الاكتفاء به فيما إذا امكن العلم و المعرفه بالرجوع الى الظن الحاصل من سؤال الناس و الأعراب فيما إذا لم يكن تحصيل العلم و المعرفة.

قوله في ج ٢، ص ٣٦٤، س ١٠: «بضم عدم اعتبار».

أقول: كما لايبعد ذلك اذ لاخصوصية لاقامة الشهر و نحوه في المدينة كما لاخصوصية لارادة السلوك نحو مسجد الشجرة من أول الأمر هذا مضافا الى ما عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره من أن الدليل على كفاية الاحرام من محاذاة سائر المواقيت هو ما استقر عليه دأب العامة، و لو يمكن الاحرام منها مشروعا و لامجزيا، للزم البيان و الردع و حيث لم يردع بل نص على الجواز في الجملة يفهم أنه مرضى عند الشارع.

قوله في ج ۲ ، ص ٣٦٤، س ١١: «بنظر العرف».

أقول: قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ثم أن المراد بالمحاذاة ما هو المفهوم عرفا بحيث يقع الميقات في يمين الشخص المواجه للحرم أو يساره و أما قدامه فهو قبل الميقات لامحاذله و كذا اخلفه بعد الميقات و لاريب في عرفية هذا المفهوم بلااحتياج الى تصوير دائرة تقع المكة في مركزها و لا الخط المستقيم سواء المطلق على شيء منهما أم لا انتهى هذا مع عدم انطباق الوجوه التي ذكرت في عروة الوثقى غير المحاذاة العرفية فراجع العروة و شروحها.

قوله في ج ۲ ، ص ٣٦٤، س ١١: «لايصدق الحذاء».

أقول: والعلم بصدق المحاذاة فيما إذا كان الميقات متسعا كوادى العقيق سهل و أما في غيره ليس بسهل.

قوله في ج ۲ ، ص ٣٦٦، س ٨: «مشروع ففي الحقيقة».

أقول: ويمكن أن يقال إن النسبة بين ما دل على مشروعية الاحرام بالنذر و بين ما دل على عدم مشروعية الاحرام قبل الميقات نسبة الخاص الى العام أو المقيد الى الاطلاق، و لا إشكال في تقدم الخاص أو القيد على العام أو المطلق إلا أن يقال: نعم ولكن بعد التخصيص أو التقييد يكون مورد النذر هو الذي لايكون مشروعا للاحرام و صح فيه النذر للشكر، فيسئل حينئذ كيف يتحقق الشكر باتيان شيء لايكون مشروعا و صح النذر فيه، يمكن أن يقال إن النذر و صحته يكشف عن كون متعلق النذر و هو الاحرام قبل الميقات ذا مصلحة ولكن الشارع لو يوجبه أو لم يستحبه بجهة من الجهات، و كيف كان فلامجال لرفع اليد عن صحيح الحلبي.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ٣: «الصوم غير خفي».

أقول: ولذا يجب الاستمرار على نية الصوم في صحة الصوم دون احرام الحج و لذا ذهبوا الى ادامة الاحرام فيمن احرم ثم اعرض عنه و اراد تجريد الاحرام من ميقات آخر، و لم يقولوا بفساد احرامه بالاعراض عنه، كما صرح به في المسائل المتفرقة المذكورة عند ختام مناسك الشيخ الأنصاري‌ﷺ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ١٠: «فاللازم الاحتياط لكن».

أقول: أي الاحتياط بغير أهل المدينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ١١: «من غير تقييد».

أقول: وحيث لاتقييد فيعم غير الأصل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ١١: «حمل الأهل في أخبار».

أقول: أي كما ان حمل الأهل في ساير الأخبار الدالة على تعيين المواقيت على غير أهل تلك البلاد أعنى من مر بتلك البلاد حتى لاينافي هذه الصحيحة الدالة على الجواز من الميقات الثاني لأهل تلك البلاد بعيد جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ١٢: «فلعل التعيين من باب الجري».

أقول: هنا فرع و هو أن من دخل مكة محرما باحرام العمرة المفردة ثم خرج فمقتضى ما يدل على أن لكل شهر عمرة هو جواز دخوله في المكة بدون الاحرام ان دخل ثانيا قبل مضى الشهر فهل يكون كذلك لو مر على الميقات يمكن أن

يقال: مقتضى إطلاق «لايتجاوز عن الميقات إلا محرما» هو حرمة التجاوز عن الميقات بدون الاحرام و ان لم يفصل بين احرام العمرة المفردة و بين هذا الاحرام شهر، خرج عنه ما لم يرد دخول المكة بالاجماع اللهم إلا أن يقال ظاهر الأدلة حرمة التجاوز لمن قصد الحج أو العمرة و لم يأت بالاحرام قبلا فالمسألة محل تأمل فاللازم هو الاحتياط كما ذهب إليه الإمامؒ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٨، س ١٥ : «أما الجاهل بالحكم».

أقول: من دون فرق بين كونه قاصرا أو مقصرا لاطلاق صحيحة الحلبي كما سيأتي.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ١ : «ولايبعد الاكتفاء».

أقول:أي ولايبعد الاكتفاء جمعا بين صحيحة الحلبي الدالة على كفاية الخروج من الحرم وصحيحة ابن عمار الدالة على الرجوع الى ما قدرت عليه بعد ما تخرج من الحرم بقدر ما لايفوت الحج ولكن يمكن تقييد الثاني بالاول فان الثاني يدل على مطلق الخروج من الحرم و الأول يدل على الزيادة على أصل الخروج اللهم إلا أن يقال بالفرق بين المرئة و الرجل، ولكنه كما ترى نعم يمكن أن يقال إن الاكتفاء بذكر الخروج من الحرم في المطلقات المتعددة، كصحيحة الحلبي في «رجل ترك الاحرام حتى دخل» الشامل للجاهل بالحكم، و صحيحة الحلبي «في رجل نسى الاحرام حتى دخل الحرم» و صحيحة عبدالله بن سنان «في رجل نسى أو جهل فلم يحرم حتى اتى مكة»، يدل على عدم لزوم الرجوع الى ما قدر عليه زائدا على الخروج من الحرم و إلا لبينه في هذه الروايات المتعددة، وعليه فيحمل

ما في صحيحة ابن عمار على الاستحباب لو لم نقل باختصاص المرئة الطامث بذلك كما ذهب اليه بعض الاعلام كالسيد الخوئي(مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ٣: «و دعوى الانصراف».

أقول: بان يقال ان قوله رجل ترك الاحرام حتى دخل الحرم إلخ لايشمل العامد الملتفت لزم لغوية اشتراط كون الاحرام من الميقات، ولكنه كما ترى فان الحكم الوضعي لاينافي الحكم التكليفي فادلة اشتراط كون الاحرام من الميقات يدل على وجوبه تكليفا و وضعا فلايلزم الاشكال في الحكم بالصحة لو عصى و لم يحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ٣: «يدعى الإجماع على خلافه».

أقول: كما يظهر من الجواهر ولكن صاحب المستند ذهب الى شموله للعامد و ذهب اليه صاحب المستمسك و صاحب المعتمد، و نسب الى بعض القدماء فالأحوط هو الاحرام و الإتيان بالحج و اعادته في القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ١٤: «المذكور آنفا».

أقول: في ص ٣٦٨ سالته عن رجل ترك الاحرام الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ١٦: «من التقييد بتعذر».

أقول: أي فلابد من تقييد ما يدل على الاحرام من مكانه بما إذا تعذر الخروج من الحرم هذا مع أنه لااطلاق له مع اتصال قوله فان استطاع أن يخرج من الحرم فليخرج ثم ليحرم كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٦٩، س ٢١: «لصحيحة الحلبي».

أقول: التي مرت في الصفحة السابقة الدالة على حكم من ترك الاحرام حتى دخل الحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ٣: «إن مقتضى الإطلاق».

أقول: أي مقتضى إطلاق صحيحة عبدالله بن سنان و صحيحة الحلبي بالنسبة الى الرجوع الى ما قدر عليه زائدا على الخروج من الحرم هذا مضافا الى موثق زرارة المذكور في ص ٤٢٥ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ٤: «فيحمل ما دل على».

أقول: وهو صحيحة ابن عمار بناء على عدم الفرق بين الرجل و المرئة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ٦: «جهله حتى أكمل».

أقول: أما من ذهب الى المنى أو العرفات لزم الرجوع الى المكة و الاحرام منه ان لم ينطبق الوقت و إلا فاحرم من موضعه، كما أن الأحوط بعد التذكر و فوات الموقفين أو قبل الفراغ هو الرجوع الى المكة و الاحرام ثم الاتمام ثم الاتيان بالحج في السنة الآتية كما في مناسك الشيخ في احرام الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ٧: «ههنا روايات أحدها».

أقول: هذه الروايات تدل على الحكم المذكور في عمرة التمتع فلاتشمل العمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ٩: «و الاخرى عن رجل».

أقول: أي و صحيحة الاخرى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ١٢: «و مرسلة جميل عن أحدهما».

أقول: حيث أن المرسل هو من أصحاب الاجماع فالرواية صحيحة لما اخترنا في محله من أن مفاد قول أصحاب الرجال في أصحاب الاجماع اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح منهم يفيد تصحيح ما يصح عنهم اللهم إلا أن يقال إن ذلك مخصوص بما إذا ذكروا الرواة فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٠، س ١٥: «صورة قصد الإحرام».

أقول: وفيه كما في المستمسك أن الظاهر أن المراد بقوله «إذا كان قد نوى ذلك» أنه نوى الحج لجميع اجزائه جملة لا نوى الاحرام بقرنية ذكر الجاهل مع الناسي و الجاهل لايتأتى منه نية الاحرام كما هو ظاهر و عليه فلايرد على الرواية اشكال كونه اخص من المدعى إذ في جميع الصور كان النية الاجمالية موجودة، و حمل قوله «نسى أن يحرم» على نسيان تلبية الاحرام، خلاف الظاهر. و هنا فرع آخر و هو أنه لو لم يود التلبية الاغلطا و بعد اتمام جميع اعمال الحج التفت الى كون التلبية غلطا ذهب صاحب الجواهر الى صحته بالاولوية فان نسيان الاحرام بجميع اجزائه، من النية و التلبية و لبس ثوبى الاحرام إذا كان صحيحا بعد اتمام الأعمال، كان كذلك بالاولوية إذا انسى أو جهل خصوص القرائة الصحيحة في التلبية فافهم.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۷۱، س ۳: «فهو من جهة الدلالة».

أقول: و قد مر الجواب عنه و عليه فلا إشكال من هذه الناحية بل الإشكال من ناحية اخرى و هو أن الرواية تدل على أن موضوعها هو نسيان احرام الحج بقرينة قوله عليه السلام «فقدتم حجه» فالتعدى الى نسيان احرام العمرة غير ظاهر كما في المستمسك أيضا فراجع، نعم لو تذكر من نسى احرام العمرة بعد اتمام اعمال الحج فلايبعد شمول المرسلة له بالاطلاق و ترك الاستفصال كما صرح بذلك المصنف في حاشيته على مناسك الشيخ الأعظم قدس سره تبعا للسيد البروجردي قدس سره، و أما قول المستمسك بانه لابأس بدعوى عموم الحكم لحج التمتع الشامل لعمرته نعم عمرة الافراد و القرآن و مطلق العمرة المفردة لاتصلح الرواية للاستدلال بها فيها إلا بضميمة عدم القول بالفصل أو بالاولوية، ففيه أنه ان أريد ما ذكرناه فهو و ان أريد أن لفظ الحج يطلق على العمرة أيضا فهو غير واضح و بالجملة ظاهر المرسلة هو التذكر بعد جميع اعمال الحج إذ لو كان المراد بعد جميع اعمال العمرة لما عبر بقوله و قد شهد المناسك كلها لظهور المناسك في اعمال الحج أو اعمال الحج و العمرة لاخصوص اعمال العمرة هذا كله بالنسبة الى أنه ترك الاحرام نسيانا و أما إذا اتى بالاحرام قبل الميقات أو بعده بتوهم أنه يحاذي الميقات ثم بعد اتمام الاعمال الحج و العمرة لكشف الخلاف فقد يدعى أن حكمه حكم من ترك الاحرام نسيانا أو جهلا بالاولوية.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۷۱، س ٥: «هي الإحرام و الوقوف».

أقول: أي و الاحرام من مكة بعد اتمام عمرة التمتع و احرامها من المواقيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٤، س ١٧ : «و اغتسل و ألبس».

أقول: لايخفى عليك أن الغسل مستحب للنفساء و الحائض أيضا كما صرح به الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في مناسكه و يدل عليه قوله عليه السلام في صحيحة يونس بن يعقوب قال سألت أباعبدالله عليه السلام «عن الحائض تريد الاحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف» إلخ (الوسائل ، ج ٩، ص ٦٥) و قوله عليه السلام في خبر معاوية ابن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «قال أن اسماء بنت عميس نفست بمحمد بن أبي بكر بالبيداء لاربع بقين من ذي القعدة في حجة الوداع فامرها رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فاغتسلت و اخشت و احرمت و لبت مع النبي صلى الله عليه و آله و سلم و اصحابه الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ٦٦) بل اطلاق قوله و اغتسل و البس ثوبك يشمل الجنب أيضا و ان لم يذكره الشيخ بل اختص استحباب الغسل بالحائض و النفساء ولكن شموله للجنب بحيث يستحب له غسل الاحرام مع كونه جنبا بعيد جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٦، س ١٣ : «فيجمع باستحباب الإعادة».

أقول: لايقال أن السؤال في الروايات عن النقاضة فعليه، لاجمع بين ما دل على النقض و ما دل على عدمه للتنافى بينهما فبعد المعارضة و التساقط لزم الرجوع الى عموم ما دل على نقض الغسل بالاحداث فاللازم حينئذ عن اداء اتيان الاحرام عن الطهارة هو اعادة الغسل لانا نقول أولا منع كون السؤال عن النقاضة بل السؤال عن لزوم الاعادة و ان كان منشأ هذا السؤال هو هي و ثانيا ان الكراهة في البيع أمر شايع مع ان الصحة و الفساد يدور أمرهما بين الوجود و العدم كذلك يمكن استحباب الاعادة في المقام مع أن أمر الطهارة بين الوجود و العدم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧، س ٧: «عند مقام إبراهيم».

أقول: احرام الحج من مقام ابراهيم أو في الحجر من باب الأفضليته و إلا فالاحرام من المكة يكفى كما يدل عليه صحيحة عمرو بن حريث (الوسائل، ج٨، ص ٢٤٦) و عن المدارك قد اجمع العلماء كافة مع أن ميقات حج التمتع كله و عن الجواهر بلا خلاف أجده نصا و فتوى و في كشف اللثام الاجماع عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧، س ١٠: «ولا يخفى عدم».

أقول: وفيه أن صحيح معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام صل المكتوبة ثم احرم بالحج أو بالمتعة (الوسائل، باب ١٨ من أبواب احرام الحج ، ح ١) يكفى في افادة الاستحباب عقيب الفريضة و عليه فلاوجه للتأمل في ذلك فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٧، س ١٤: «صحيحة ابن عمار».

أقول: و في الوسائل ج ٩، ص ٢٧ عن ادريس بن عبدالله قال سألت أباعبدالله عليه السلام ... كم اصلى إذا اتطوعت (للاحرام) قال اربع ركعات.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨، س ٨: «و أما الكيفية فتشمل».

أقول: و لايخفى عليك انه لايشترط في الاحرام هو الطهارة عن الحدث الأصغر و الأكبر، كما يدل عليه صحيحة الحلبي (الوسائل ، ج ٩، ص ٥٦) عن أبي عبدالله عليه السلام قال لابأس بأن تلبى و أنت على غير طهر و على كل حال و عليه فيجوز الاحرام من الجنب و الحائض و النفساء كما صرح به الشيخ الأعظم في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٨، س ١٧ : «بمعنى حصول الحالة».

أقول: ويدل عليه قول الصادق عليه السلام في صحيح معاوية بن عمار يوجب الاحرام ثلاثة اشياء التلبية و الاشعار و التقليد فاذا فعل شيئا من هذه الثلاثة فقد احرم و قوله عليه السلام في صحيح عمر بن يزيد من شعير بدنته فقد احرم و ان لم يتكلم بقليل و لاكثير (راجع ص ٣٨١) فان الظاهر منهما هو حصول الاحرام بمجرد التلبية و الاشعار و الاحرام ناش منهما و هما يكونان سببا له و عليه فلاحاجة الى نية الاحرام بل يكفيه نية التلبية للعمرة أو الحج نعم الأحوط هو أن ينضم مع التلبية نية الاحرام بل لعله يدل عليه صحيحة معاوية بن وهب فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٧٩، س ٢ : «الإحرام نفس التلبية».

أقول: بناء على أن قوله تقول لبيك شرح كيفية وقوع الاحرام، ولكن يحتمل أن يكون قوله تقول إلخ حالا عن قوله فتحرمون و عليه فاللازم في الاحرام أن يكون مقارنا مع التلبية و كيف كان ففرض انفكاك الاحرام عن التلبية خلاف المنساق من هذه الرواية فالأحوط هو مراعاة مقارنة نية الاحرام مع التلبية و التمسك بالاطلاقات لعدم لزوم المقارنة كما في المستمسك (ج ١١ ، ص ٤٠٤) حيث قال و دليل اعتبار المقارنة غير ظاهر إلا الأصل بناء على عدم اطلاق لادلة تشريح الاحرام فانه مع الشك حينئذ يرجع الى اصالة عدم ترتب الأثر أما إذا كان له إطلاق فمقتضى الاطلاق عدم الشرطية و قد عرفت أن الاحرام من الايقاعات الانشائية الحاصلة بالالتزام بحصولها، فمقتضى الاطلاق المقامى، حصوله بمجرد الالتزام النفسانى و الدليل الدال على لزوم التلبيه في حصول الاحرام لما لم يدل إلا على اعتبارها في الجملة، فاطلاق دليل التشريع يقتضى نفي اعتبار المقارنة زائدا على

اعتبار وجودها، انتهى. محل اشكال لامكان الكفاية ببيان الكيفية المذكورة في صحيحة معاويه بن وهب، فمع بيان الكيفية الخاصة لامجال للرجوع الى الاطلاقات بعد تسليم وجودها كما لايرجع الى اطلاقات الوضوء بعد بيان الكيفية الخاصة في الروايات، و قد ذهب في مستند العروة الى أن بالتلبية يدخل في الاحرام و لاحاجة الى نية اخرى غير نية التلبية، انتهى ما ذكره هو ظاهر صحيحة معاوية بن وهب فلاتغفل، و ظاهر معاوية بن عمار كما سيأتي في ص ٣٨١ و صحيح عمر بن يزيد المذكور في الصفحة المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢، س ٨: «لاحتمال كون ما بعد».

أقول: كما في الجواهر و المستمسك و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢، س ١٢ : «استحبابه المعروف صحة».

أقول: ولايخفى أن كسر همزة «ان» للاستيناف و هو الأعم، و لذا قال في الجواهر أنه أولى من الفتح لاختصاصه بالتلبية مع حذف لام التعليل أي لبيك ... لأن الحمد و النعمة لك الخ ثم أن الكاف في الملك يفتح عطفا على الحمد و النعمة، و قوله «لك» خبر «للحمد» و النعمة و الملك، قُدِّم على الملك ويرفع بناء على كونه مبتداء و خبره محذوف بقرينة خبر الحمد و النعمة و هو «لك».

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢، س ١٥ : «فيجمع بينهما».

أقول: ولايخفى عليك أن الظاهر هو كسر همزة «ان» إذ الفتح بتقدير لام التعليل خلاف الظاهر كما أن الظاهر ان الملك عطف على الحمد و النعمة و

احتمال الاستيناف خلاف الظاهر كما فالملك كالحمد و النعمة مفتوح كما حكى ذلك عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٢، س ١٩: «أما كفاية تحريك».

أقول: وأما من لم يتمكن من تصحيح القرائة فقد يقال بكفاية الملحون في حقه لقاعدة الميسور، و عدم صحة خبر زرارة الدال على لزوم الاستنابة، هذا مضافا الى اعتضاده برواية الأخرس المنجبر بعمل الأصحاب لضميمة الأولوية حيث اكتفى فيها بتحريك اللسان و الاشارة بالاصبع، و ذهب الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في مناسكه الى الاحتياط بالجمع بين اداء الملحون و الاستنابة و بين الترجمة، و ذهب السيد الخوئي الى أن من لم يتمكن من تصحيح القرائة لم يكن مستطيعا، و لايخفى ما فيه فان الاستطاعة بحسب المال و السرب لا العمل، هذا مضافا الى أنه لو كان دخيلا في الاستطاعة لذكره الائمة عليهم السلام لابتلاء الناس به و لو ذكروه لبان و شاع، كما لايخفى فما ذكره الشيخ الأعظم أوفق بالجمع بين الأدلة و الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ١: «المحتمل لزوم».

أقول: ولكنه خلاف ظاهر الرواية و أما لزوم الاشارة بالاصبع في سجدة الصلاة لم يظهر من الرواية فان لزم الاستقرار بالنسبة الى الاصبع لزم عليه أن يحرك لسانه فقط في حال السجدة و إلا فلامانع من تحريك الاصبع أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ٥: «جدا لأنه».

أقول: هذا مضافا إلى أنه ورد فيمن لايحسن لا في الأخرس.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ٦: «إعراض الأصحاب».

أقول: و لعل الاعراض من جهة عدم اكتفاء الأصحاب بالنيابة و ان ذهبوا إلى الجمع بينها و بين قرائة الملحون و الترجمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ٧: «لبس ثوبي الإحرام».

أقول: اعتبر في بعض الكتب أن يكون من النسوج ولايكون من قبيل الجلد و الملبد، معللا باحتمال عدم صدق الثوب على الجلد عرفا كعدم صدقه على الملبد، و فيه أن الثوب عنوان كلي و لايحمل على المصداق المتعارف في الازمنة السابقة كالكاغذ و عليه فلامانع من الجلد و الملبد و ان كان الأحوط هو الاقتصار على النسوج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ١١: «من جهة كونها».

أقول: ربما يقال لايرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا فيما قام القرينة على خلافه فمثل اغسل للجنابة و الجمعة لايرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب إلا في الجمعة اقتصارا فيما خالف الأصل على القدر المتيقن، ولكنه فيما إذا كان الظهور باقيا و أما إذا اكثر الأمر المستفاد منه الاستحباب، في سياق واحد، فلايدل الأمر المذكور في هذا السياق على الوجوب فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٣، س ١٧: «ما دل على وجوب».

أقول: و في دلالته منع إذ جواز التأخر من باب التقيه لايدل على عدم اعتباره في صحة الاحرام.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸۳، س ۱۹: «مدخليته في صحة الإحرام».

أقول: أي مدخلية لبس ثوبى الاحرام.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸۳، س ۲۰: «أحرم في قميص».

أقول: ظاهر «الاحرام في قميص» هو الاكتفاء بالقميص في حال الاحرام و لم يلتبس ثوبى الاحرام.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸۳، س ۲۰: «فلايشقه».

أقول: إذ عدم وجوب شق القميص و جواز نزعه من طرف الرأس لعدم تحقق الاحرام مع وجود القميص و إلا فلايجوز نزعه من طرف الرأس بل يجب عليه شق القميص، فهذا شاهد كون نزع المخيط من شرائط تحقق الاحرام.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸۳، س ۲۳: «يمكن أن يقال:».

أقول: حاصله هو اختيار تحقق الاحرام و لو لم يلبس ثوبى الاحرام هو تجويز خروج القميص كيف شاء و لو من ناحية الرأس و هو حرام على المحرم، تعبد محض، و استشهد لذلك ببعض أخبار يشمل صورة لبس ثوبى الاحرام فان الاحرام حينئذ محقق و مع ذلك أمر و بنزع القميص كيف شاء فهو شاهد على أنه تعبد محض و ليس مفاده عدم تحقق الاحرام.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸٤، س ۱: «وجهه فان بعض الأخبار».

أقول: وفيه أنه و ان لم يدل على اشتراط ثوبى الاحرام ولكن يدل على مانعية لبس المخيط بناء على ظهوره في عدم تحقق الاحرام و لم يحمله على التعبد، و

لعل وجه المانعية هو منافاة قصد الاحرام و الالتزام بترك محرماته مع ارتكاب بعض محرماته حال الاحرام و هو لبس المخيط هذا مضافا الى امكان أن يقال ان ظاهر الأمر بلبس ثوبى الاحرام في تركب العمرة و الحج هو الجزئية و الدخالة في تحقق المركب، كساير الأوامر الواردة في اجزاء المركب و شرائطها، و عليه فلبس ثوبى الاحرام له الدخالة في تحقق الاحرام فالاحوط هو اشتراط لبس ثوبى الاحرام و تجريد لبس المخيط كليهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ٣: «فمنها صحيح معاوية بن عمار».

أقول: أي فمن الأخبار المتعرضة لهذا التفصيل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ٧: «إن حمل على اللبس».

أقول: أي أن حمل قوله إذا ليست ثوبا في احرامك.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ٨: «لم يستفصل فهذا حكم».

أقول: أي و لم يستفصل عن لبسه ثوبى الاحرام أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ١١ : «هذا مناسب مع تحقق».

أقول: إذ لو لم يتحقق الاحرام فلا وجه لوجوب الشق أو استحبابه و الاخراج من تحت القدمين، فالذيل على خلاف اعتبار نزع ثوب المخيط في صحة الاحرام أدل.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸٤، س ۱۳ : «كما التزم المستدل».

أقول: ولكن مر في ص ۳۷۹ أنه لابد اما من طرح الأخبار الدالة على تأخير التلبية الواجبة المحققة للاحرام عن الميقات أو الحمل على التلبيات المستحبة أو الاجهاز بها فلاوجه للالتزام المذكور كما لايخفى.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸٤، س ۱٥ : «مما يجوز».

أقول: من أن لايكون الحرير الخالص و من أن يكون من اجزاء ماكول اللحم و من أن لايكون متنجسا بنجاسة غير معفوعنه و من أن يكون ساترا اللبدن و لو كان رداء لاشتراط كونه مما تصلى فيه في ثوبى الاحرام فلاوجه لاختصاص الستر بالازار، كما لايخفى، ثم لو تنجس ثوبه بعد الاحرام ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى أن الاحتياط هو يطهره و لعل وجه الاحتياط هو عدم ظهور الدليل في لزوم التطهير للنجاسة المعارضة لاحتمال أن يكون المقصود من صحيحة معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام «قال سالته عن المحرم يصيب ثوبه الجنابة قال لايلبسه حتى يغسله و احرام تام» هو اعتبار التطهير في الثوب الذي يريد الاحرام فيه بقرينة قوله لايلبسه، فانه لايقال إلا لمن يريد أن يلبسه ولكن ظاهر السؤال هو النجاسة العارضة على ثوب المحرم و كيف كان فمقتضى الاحتياط هو التطهير بل الاحتياط يقتضى التطهير للنجاسة المعارضة على البدن في حال حدوث الاحرام أو بعده كما صرح به الشيخ الأعظم قدس سره و أما ضميمة الثياب الأخرى على ثياب الاحرام فلاإشكال فيما إذا لم يكن مخيطا ولكن يشترط فيه الطهارة لصحيحة معاوية عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال سالته عن المحرم يقارن بين ثيابه التي احرم فيها و بين غيرها قال نعم إذا كانت طاهرة (الوسائل، ج ۹، ص ۱۱۷).

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ٢٠: «غيره فليلبسه مقلوبا».

أقول: ولايخفى عليك أن الأمر بالقلب لعدم صدق لبس القباء أو القميص المخيط فلايلزم عليه الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٤، س ٢٠: «و لايدخل يده».

أقول: ظاهر هذه الجملة هو أن المراد من المقلوب جعل الظاهر الباطن إذ لو كان المراد هو حمل الذيل على الكشف لما كان ادخال اليد في يد القباء ممكنا فلامورد للنهى عنه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٥، س ١٣: «منهما في الأخبار».

أقول: راجع الوسائل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦، س ٣: «في صحيح العيص».

أقول: ولايخفى ظهوره في منع الحرير للحرمة بعد تحقق الاحرام فالأولى أن يتمسك بموثق ابن بكير فانه يدل على المنع في الاحرام سواء كان حال حدوثه او بقاء الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٦، س ٨: «الخبرين بهذه الأخبار».

أقول: أي حسن حريز و صحيحه و خبر النضر بن سويد و هما يدلان على جواز لبس الحرير بالعموم أو الاطلاق فيخصصان أو يقيدان بمثل صحيح العيص و موثق ابن بكير، فانهما يدلان على المنع في خصوص الحرير و القفازين الديباج في حال الاحرام ثم ان مقتضى اطلاق استثناء الحرير في حال الاحرام هو الاجتناب عنه في جميع الأحوال حال الاحرام و بعده.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸٦، س ۹: «على الكراهة لاترجيح».

أقول: وفيه منع لان التخصيص مقدم على التصرف في الهيئة كما فى جميع موارد التخصيصات و ليس وجهه إلا قوة ظهور الخاص بالنسبة إلى ظهور العام أو المطلق، فظهور موثق ابن بكير في منع الحرير في حال الاحرام، أقوى من ظهور خبر حريز في جواز الحرير في حال الاحرام لأن الاخير يدل بالعموم و الموثق يدل بالخصوص، فترجيح التخصيص على التصرف في الهيئة امر واضح لاسترة فيه، نعم لو كان المطلق في مقام العمل بحيث له قوة زائدة في الاطلاق، مقدم على المقيد و التصرف فيه كما قرر في محله. ثم لايخفى أن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد ﷺ ذهب الى جواز لبس الحرير في حال حدوث الاحرام و حرمته بعد الاحرام و استدل على الجواز في حال حدوث الاحرام. بصحيحة حريز، و على عدم جوازه بعد حدوث الاحرام بصحيحة عيص، مدعيا بعدم الدليل على حرمة اللبس في حال الاحرام لاختصاص صحيحة عيص بعد حدوث الاحرام، ولكنه لم يتوجه الى موثق ابن بكير فانه منع عن اللبس في حال الاحرام و هو أعم من حال حدث الاحرام و بعده فلاتغفل.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۸۷، س ۱۳: «الواردة المحمول على الندب».

أقول: لأن أصل التلبية في غير حال الاحرام ليس بواجب فكيف يكون الجهر بها واجبا، هذا مضافا إلى أن الضمير في قوله واجهر بها راجع الى التلبيات المذكورة قبلها، و هو على قسمين مستحبة و واجبة فالأمر بجهرها يدل على أصل الرجحان فلايستفاد منه الوجوب، على ان السياق أيضا يؤيد الاستحباب، هذا مضافا الى حكاية الشهرة على الاستحباب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٨، س ١٥ : «بمشاهدة بيوت مكة».

أقول: ولايخفى عليك أن ظاهر قولهعليه السلام في حسن معاوية «وحد بيوت مكة التي كانت قبل اليوم عقبة المدنيين» هو تحديد موضع الخاص، و عليه فما لم يعلم أنه حد عقبة المدنيين يستصحب استحباب تكرار التلبية و ان كان الأحوط هو تركه بمجرد رؤية البيوت و ان كانت جديد الاحداث، لامكان أن يكون قوله «فاقطع التلبية» متفرعا على قوله «قد احدثوا بمكة ما لم يكن» و عليه فهو ظاهر في كون القطع عند ما احدثوا.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٩، س ١٤ : «كيف تكون راجحة».

أقول: يمكن أن يقال أن المراد من صحيح عمر بن يزيد، نفي الأرجحية لا نفى الرجحان و مع هذا الاحتمال يبقى الرجحان قبل رؤية ثبوت مكة أو قبل رؤية البيت.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٨٩، س ١٩ : «فيبقى عموم ما دل».

أقول: وبه يجاب عما في المستمسك حيث قال أن الأمر بالفعل بعد النهى عنه، و ان قلنا أنه ظاهر في الرخصة فيه، كما أن النهى عن الشيء بعد الأمر به ظاهر في الرخصة في تركه لكن ذلك في غير العبادة، اما فيها فظاهر النهى بعد الأمر نفي المشروعية و هو المراد من وجوب القطع في كلامهم لا الوجوب التكليفى، انتهى. و ذلك لكفاية المشروعية بعموم ما دل على استحباب التلبية و مع احتمال ارادة نفى التأكد، من النهى، كيف يدل على نفى المشروعية؟ فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٥، س ١٦ : «على حرمة صيد البر».

أقول: ولايخفى عليك أن الآية الأولى تدل على حرمة قتل الصيد لايقال أن المراد من حرمة القتل هو حرمة الصيد لانا نقول أن ظاهر الموضوع هو كونه متعونا مع قطع النظر على الحكم المعارض عليه، فان اريد من حرمة القتل هو حرمة الصيد فلايكون اطلاق الصيد على المصيد الا بالأول و الاشراف و هو مجاز، فالأولى هو أن يقال أن الآية تدل على حرمة قتل الصيد بعد تحقق الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٥، س ٢٢ : «و الظاهر أن المراد».

أقول: لان المصيد ينقسم الى البر و البحر كما أن المصيد قابل للقتل لا الصيد بمعناه المصدرى و أيضا أن المصيد قابل للاصطياد لا الصيد و عليه فيكون قوله فيصطاده في صحيحة الحلي قرنية على أن المراد من الصيد فيه هو المصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦، س ١ : «بها على حرمة جميع».

أقول: ولايخفى عليك أن المصيد محرم و ظاهر المصيد هو الحيوان البرى العاصى الممتنع بالاصالة، كالسباع و الارنب و الثعلب و البقر الوحشي و البعير الوحشي و المعز الوحشي و نحوها، لأنها محتاجة الى الصيد فلايشمل المصيد الحيوانات الأهلية و لذا صرح في الروايات بحليتها كما في صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام قال المحرم يذبح الابل و البقر و الغنم و كل ما لم يصف من الطير و ما احل للحلال أن يذبحه في الحرم و هو محرم في الحل و الحرم و صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام قال تذبح في الحرم الابل و البقر و الدجاج و غير ذلك من الروايات (الوسائل، ج ٩، ص ١٦٩) نعم لايختص حرمة القتل في حال الاحرام

بما يوكل لحمه من الحيوانات الوحشية بل يشمل غيره كما دل عليه صحيح معاوية الذي عبر بمضمونه في المقنع «إذا حرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الافعى و العقرب و الفارة الحديث» و ان لم يترتب احكام الصيد على غير المأكول لحمه كما سيأتي في ص ٥٧٢ ثم أن المراد من قوله ما لم يصف من الطير هو ما لايطير كالدجاج.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦، س ٥: «المذبوح ميتة فهو».

أقول: عبر في الكلمات بالذبح و نسبه الشيخ الى المشهور و جزم سيدنا الاستاذ المحقق الداماد‌ﷺ اختصاص الحكم بالمذبوح دون القتل بالرمي أو بالكلب المعلم، و لكن الظاهر كما في الجواهر عدم خصوصية في الذبح بل يشمل ساير انحاء التذكية، ثم لايخفى أن القدر المتيقن من الأخبار هو حرمة الأكل و أما ساير أحكام الميتة مع احتمال أن يكون التنزيل في الجملة أو في اظهار الأشياء كالأكل، فلايكون حرمتها محرزة خصوصا ان شك في استناد الأصحاب الى الخبرين المذكورين من خبر وهب بن وهب و خبر اسحاق، لاحتمال استنادهم الى موثقة ابن أبي عمير عمن ذكره عن أبي عبدالله‌عليه السلام قال قلت له المحرم يصب الصيد فبفدية ايطعمه أو بطرحه قال إذا يكون عليه فداء اخر قلت فما يصنع به؟ قال يدفنه (الوسائل، ج ٦، الباب ١٠ من أبواب تروك الاحرام، الحديث ٣) و هذا الحديث خال عن التعبير بانه ميتة أو كالميتة، و لذا قال سيدنا الاستاذ الداماد‌ﷺ غاية ما يمكن الاستفادة منها هو عدم جواز الأكل إذ لو كان ميتة واقعا لم يجب دفنه بحيث يحرم استفادة شعره و وبره بالخبر أو نحوه فضلا عن كونه كالميتة فمجرد الأمر

بالدفن لايدل عليه و لعل الأمر بالدفن إنما هو لعدم امكان الاستفادة لعدم الشعر راسا أو لعدم التمكن من خبره فتدبر جيدا ثم أن مقتضى الأخبار المانعة عدم الفرق بين الحرم و خارجه فى الحكم المذكور.

قوله في ج ۲ ، ص ۳۹٦، س ۱۲: «و في القبال أخبار».

أقول: ولايخفى عليك أن المعارضة متحققة ان قلنا كما هو الظاهر بعدم خصوصية الذبح في الأخبار الناهية فان الموضوع حينئذ يكون في الطرفين واحد و هو تذكية الصيد بالذبح أو الرمي أو ارسال الكلب المعلم، ولكن ذهب في المعتمد بعد اختصاصه الذبح بفرى الاوداج الى الإطلاق و التقييد، فحكمه بحرمة المذبوح دون ساير انواع التذكية، و فيه أنه ينافي استظهار عدم الخصوصية كما صرح به في الجواهر و الأضعف منه ما ذهب اليه استاذنا الداماد{{qs}} من أن النسبة بينهما هو العموم من وجه لأن الاصابة بغير الذبح يكون مادة افتراق دليل الجواز، و الذبح لما صاده غيره يكون مادة افتراق دليل المنع، و مورد الاجتماع هو ما إذا صاده المحرم بنفسه و ذبحه أيضا، و فيه أنه مناف لاستظهار عدم الخصوصية هذا مضافا إلى أن قوله أصاب صيدا أيضا يشمل لما إذا صاده غيره اللهم إلا أن يقال إن الاصابة التي تكون بالرمي أو ارسال الكلب المعلم لايتحقق بدون الصيد، و عليه فلايشمل لما إذا صاده غيره فالنسبة بناء على عدم الخصوصية تكون عامين من وجه، كما ذهب اليه الاستاذ{{qs}} فمع التعارض جمع بينهما الاستاذ بعدم منافاة الحلية و الجواز من حيث عدم الاقتضاء و بين الحرمة و عدم الجواز من حيث طرو اقتضاء العدم، ولكنه كما ترى اذ المقصود من الحلية المذكورة في مقام بيان

الحكم للعاملين هو الحلية الفعلية لا الحيثية بل مع التعارض ان رجحت الأخبار المانعة فهو، و إلا فلايؤخذ بأحديهما لتساقطهما بل يرجع الى عمومات الحل فيكون التحريم مختصا بالمحرم و يجوز الأكل للمحل.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٦، س ٢١: «باب الترجيح على الأخبار».

أقول: كالاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧، س ٣: «أما حرمة الوطي فهو».

أقول: ولايخفى عليك أن الآية و الرواية المذكورتين لاتشملان العمرة المفردة و ان كان حرمته فيها أيضا واضحة، للروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحرام و الروايات الدالة على كيفية الاحلال، بل يوجب الفساد ان وقع قبل السعى كما يدل عليه باب ١٢ من أبواب كفارات الاستمتاع.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧، س ١٣: «الخبر شيء كما احتمله».

أقول: أي كلمة شيء.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٧، س ١٤: «أما حرمة التقبيل».

أقول: ولايخفى عليك أن ما استدل به المصنف على حرمة اللمس و التقبيل لايخلو عن المناقشة لعدم دلالته على الحكم التكليفى، و إنما تعرض لكفارة، لايقال لاكفارة إلا فى الذنب! لأن نمنع ذلك لوجوب المد على الشيخ و الشيخة مع أنه لاحرمة هناك، و الفرق بين ما إذ اعبر بعنوان الكفارة و بين ما جعل ما هو

من مصاديقها بالحمل الشايع الصناعي، و القول بالملازمة في الأول دون الثاني كما عن استاذنا الداماد‌ غير ثابت هذا مضافا إلى ان المقام من نوع الثاني نعم يمكن الاستدلال للحرمة بما رواه مسمع أبي سيار حيث قال فيه: و ان قبل امراته على شهوة فامنى فعليه جزور و يستغفر الله بل يدل على حرمة التقبيل و اللمس و النظر و غيرهما من الاستمتاعات صحيحة معاوية بن عمار فيحديث احرم لك شعرى و لحمى و دمى و عظامى و مخى و عصبى من النساء و الثياب و الطيب و غيرهما من الروايات الواردة في كيفية الاحرام، و هكذا يدل عليه روايات الاحلال و ان المحرم إذا حلق يحل له كل شيء إلا النساء و الطيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨، س ٣: «ما رواه الشيخ في الصحيح».

أقول: وقد يشكل فيه بأن نسخة الوسائل (و ان تزوج) مكان (فان تزوج) فيحتمل حينئذ أن يكون قوله (و ان تزوج) تأكيدا لماقبله فتكون الرواية صدرا و ذيلا دالة على الحكم الوضعى أي الفساد، فلادلالة في الصحيحة على تحريم الزوج، و أجيب عنه بان النسخة في التهذيب و في الفقيه و في الاستبصار هو «فان تزوج» و لايمكن فيه التأكيد إذ لامعنى لتفريع الشيء على نفسه، بل الصحيح أن يراد بقوله «ليس للمحرم» هو التحريم ثم فرع عليه الحكم الوضعى، فالمصادر المذكورة أقوى اعتبارا من الوسائل هذا مضافا الى أن الدليل لاينحصر بصحيحة عبدالله بن سنان، بل يدل عليه مرسلة الحسن بن علي بن الفضال عن بعض أصحابنا عن أبي عبدالله‌ قال: «المحرم لاينكح و لاينكح و لايشهد

الحديث» لظهور النهى في التحريم على أن السياق يدل عليه لأن الحضور في مجلس النكاح محرم. و يدل عليه معتبرة سماعة بن مهران عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «لاينبغى للرجل الحلال أن يتزوج محرما و هو يعلم أنه لايحل له لان المنساق من قوله و هو يعلم أنه لايحل له» هو رجوع الضمير في له الى المحرم، و صحيحة معاوية بن عمار قال: «المحرم لاتزوج و لايزوج فان فعل فنكاحه باطل» (الوسائل، ج ٩، ص ٩٠) هذا كله مع عدم الخلاف في ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨، س ٦: «فيدل عليها ما رواه».

أقول: وفيه أن شهادة النكاح غير الشهادة على النكاح كما في الجواهر و كتاب الحج لاستاذنا الداماد قدس سره و لأقل من الشك فالقدر المتيقن هو حرمة الحضور عند النكاح و أما اقامة الشهادة على النكاح فلادليل عليه، لضعف سند خبر ابن أبي شجرة مع عدم معلوميه الجابر، و أن كان الاجتناب عنه أحوط، و أما الخطبة فقد استدل بمرسلة الحسن بن علي الفضال بناء على نسخة الكافى و كونها اضبط من نسخة التهذيب، و كيف كان فالاجتناب عنه يكون أحوط لأن المرسلة معمولة بها، و ان قيل أن العمل بالزيادة غير محرز.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨، س ١١: «فيها و يدل عليها».

أقول: بعد الغاء الخصوصية في صحيح ابن الحجاج، اذ الموضوع هو عبث الرجل بامراته نعم يكون موضوع خبر اسحاق أعم، ولكنه لايدل على الاستمناء إذ

قوله فامنى لايكون بمعنى حتى يمنى، اللهم إلا أن يستفاد من الحكم باعادة الحج أن الموضوع هو استمناء إذ ليس في العبث بدون قصد الانزال اعادة الحج، ثم العبث بالذكر أيضا لاخصوصية له، بل الموضوع بعد الغاء الخصوصية هو قصد الامناء و لو بالتخيل و نحوه بدون العبث بالذكر، كما هو الظاهر من عبائر الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨، س ١٤ : «و خبر إسحاق بن عمار».

أقول: وسيأتي في ص ٦١٦ التعبير عنه بالموثق.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٨، س ١٧ : «حرمة الطيب».

أقول: أما حرمة الامساك من الرائحة المنتنة و الكريهة، فهما المشهور مضافا الى ما رواه ابن سنان عن أبي عبدالله عليه السلام قال المحرم إذا مر على جيفة فلايمسك على انفه، هذا الحديث كما عن استاذنا الداماد قدس سره مستقل في المنع عن الامساك، بلاسبق بالأمر به في الرائحة الطيبة و لالحوق فلامجال لتوهم عدم افادته الزجر في المقام بتوهم وروده في مقام دفع توهم وجوب الامساك، هذا مضافا إلى أنه لاموجب لتوهم اندراج الرائحة المنتنة تحت حكم الرائحة الطيبة بعد تغايرهما من حيث استقرار الطبع على الامساك في الأولى دون الثانية، و لزوم اجتناب المحرم عن الطيب دون الخبيث، فلعدم الاشتراك لايكون الأمر بالامساك في الثانية للزومه في الأولى، و عليه يكشف عن عدم تصرف في ظهور النهي في المنع فهو يدل على الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩، س ١ : «لاتمس شيئا».

أقول: هو أعم من الاستشمام، هذا مضافا إلى أن حذف المتعلق في مثل قوله له «و اتق الطيب» يفيد العموم من جهة الاستشمام و الدلك و غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩، س ٢ : «لاتمسك عليها من الريح».

أقول: ظاهره الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩، س ١٣ : «لابأس أن تشم».

أقول: يستفاد منه جواز استشمام نبت برّی مما ینبت في الصحاری بنفسه.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩، س ١٤ : «عن ابن أبي عمير».

أقول: ومقتضى الجمع بينه و بين موثقة عمار الآتية، هو حمل قوله «يمسك» على الاستحباب، لأن موثقة عمار نفى كون هذه الاشياء من الطيب كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٣٩٩، س ١٥ : «و ما طاب ريحه».

أقول: ولايخفى أن هذه الفقرة يعارض مع قوله في صحيحة زرارة المتقدمة «أو طعاما فيه طيب فعليه دم» اللهم إلا أن يحمل قوله «طعاما فيه طيب» على ما حسب فيه الريح كالجلاب، لا ما يكون بنفسه طيب الريح كالاترج.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠، س ٨: «بالإطلاقات فتأمل».

أقول: ولعله اشارة الى أن المشهور ذهبوا الى المطلقات، و معه يشكل الأخذ بغيرها، هذا مضافا إلى امكان دعوى تعدد المطلوب في المحرم، كما في شرح التبصرة و الجواهر فيحرم الطيب مطلقا و تشتد الحرمة في خصوص الخمسة و لعل

مثل هذا الجمع هو المشهور، فلايقتضى حينئذ مصيرهم الى حرمة مطلق الطيب، اعراضهم عن هذه النصوص الحاصرة إلا بعد بنائهم على عدم اشتداد الحرمة فيها أيضا، و استفادة ذلك من كلماتهم مشكل جدا فتدبر، انتهى. ولكن يمكن أن يقال ان تعدد المطلوب في المحرم و الحرمة بعيد و لعل المشهور ذهبوا الى المطلقات من باب الاحتياط، فافهم. فكيف كان فالأحوط هو الاجتناب مطلقا كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاريﭺ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠، س ١٤ : «ثوب تزره».

أقول: وعن استاذنا الداماد﵀ يحتمل أن يكون تزره من باب الافعال فهو بمعنى تجعل له زرا، أو من باب المجرد و بمعنى تعقد زره و على الأول يكون المراد من هو المنع لبس ثوب له شانية ذلك بل يشمل جعل الذر في الثوب غير المخيط و لذا احتطتنا بالاحتياط الوجودى في جعل الذر في ثوبي الاحرام و أما عقد ثوبى الاحرام أو اتصالهما بشيء اخر فلامانع منه نعم ورد النهى عن عقد الازار على العتق، فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠، س ١٤ : «أو تدرعه».

أقول: و المدرعة و المدرع واحد و هو ثوب يلبس فوق القميص و فوق الثياب وله كم قد يدخل اللابس يده فيه، و لايبعد صدقه على العباء المتعارف، كما فى المعتمد، و لعله ما يعبر عنه بالفارسية به جاكت و بليز و عن استاذنا الداماد﵀ أن التدرع هو احاطة الثوب و ضمه الى البدن كالدرع و هو يحصل بعقد الازار، و أما مع عدم العقد فلا، و استظهر مما رواه عمران الحلبي عن أبيعبدالله﵇ المحرم

يشد على بطنه العمامة و ان شاء ليصبها على موضع الازار و لايرفعها الى صدره، انتهى الحديث، انه لاوجه للمنع من رفعها الى الصدر إلا محذور التدرع و الاحاطة، و إلا فالعمامة لامحذور فيها من حيث الخياطة إذ ليست مخيطة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٠، س ١٤: «لايبعد جواز».

أقول: و فيه أن ما ورد في كيفية الاحرام لا اطلاق له لانه ليس في مقام بيان أحكام الثياب بل يكون في مقام بيان الدعاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٢، س ٩: «بالطيلسان فيدل عليه».

أقول: و في المعتمد و الطيلسان ثوب من صوف أو سداه منه ملبد أو منسوج و هو خال عن الخياطة و التفصيل يلبسه العلماء و المشايخ و هو تعريب تالشان، ولكن عن استاذنا الدامادﷺ و أما الطيلسان فلم يتضح لنا كنهه من حيث صناعة مع إجمال شديد في تعابير اللغويين لما في بعض كتب اللغة من أنه ثوب مدور و في بعضها من أنه كساء أخضر يلبسه الخواص من المشايخ و العلماء و هو من لباس العجم و غير ذلك من المجملات، و أما أنه يصنع بالخياطة فقط أو مع النسج و نحوه و بالازرار فقط أو مع عدمها أيضا و بالجملة هل يندرج تحت عنوان المخيط بالضرروة أو يمكن أن يصنع بنحو لايندرج تحته مع انطباق عنوان الدرع عليه فلم يتضح معناه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٢، س ١٣: «و لبس ما يستر ظهر».

أقول: وهل يكون هذا الحكم مختصا بالرجال أم لا ظاهر عبارة الشيخ هو الاطلاق و عدم الاختصاص ولكن صرح في المعتمد (ج ٤، ص ١٥٣) بأنه

لاتقتضى للتحريم فيها لاختصاص النصوص بالرجل و قاعدة الاشتراك غير جارية بعد العلم باختلافهما في كثير من احكام الحج خصوصا في اللباس مضافا إلى أن الصحيحة (الدالة على أن المرأة تلبس من الثياب ما شائت إلا القفازين) تدل على جواز لبس الجورب و الخف لها و إلا لو كان ممنوعا لزم استثنائه بالنسبة اليها كما استثنى القفازين، ثم يقع الكلام في أن لبس ما يستر القدم هل يوجب الكفارة أي كفارة الثوب أم لا يمكن أن يقال صدق لبس الثوب على لبس الخفين و الغسل المذكور غير ثابت، نعم يقوى صدقه في مثل الجورب و عليه، فالأحوط فيه هو الكفارة و ان استدل لنفى الكفارة لصحيحة الحلبي ولكنها واردة في الخفين لو سلم اطلاقها من حيث نفى الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٣، س ٢: «فلادليل على حرمة».

أقول: و عليه فلابأس بلبس النعال و ان سترت بعض الظهر، كما صرح به في الجواهر، و لعل الوجه هو ما أشار اليه في المتن من اختصاص الحكم بالخفين و نحوهما مما يستر تمام القدم، و أما النعلان فلامنع عنهما بل صحيحة الحلبي علق لبس الخفين عند الضرورة بعدم وجود النعلين، فيستفاد منه عدم حرمة النعلين و حيث كان القضية بنحو القضية الحقيقية فالنعلان بأى نحو كان لامانع منه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٣، س ٨: «فيدور الأمر بين تقييد».

أقول: و الخبران ضعيفان، و معه لايؤخذ بهما إلا إذا ثبت جبر ضعفهما بعمل الأصحاب، و هو غير ثابت بل يشعر بعض العبائر بالاجماع على الخلاف، كعبارة

الشرايع، هذا مضافا الى موافقه الخبرين مع اكثر العامة على ما في الجواهر، و عليه فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات الدالة على جواز لبس الخفين أو الجور بين إذا اضطر الى لبسهما، ثم لو سلمنا اعتبار الخبرين فلامجال للحمل على الاستحباب بعد امكان تقييد المطلقات بشق ظهر القدم لقوة الخاص أو المقيد بالنسبة الى العام أو المطلق و هذه القوة العرفية مما يوجب الجمع الدلالى بالنحو المذكور فلايصل النوبة الى التصرف في الهيئة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤، س ١ : «و السند مجبور».

أقول: وفيه أنه كذلك إذا علم استناد الأصحاب اليه، و هو غير معلوم بعد وجود صحاح أخرى تدل على أن الفسوق هو الكذب و السباب أو هو الكذب و المفاخرة، لأن على كلا الرواتين يكون حرمة الكذب مسلمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤، س ١٢ : «بقاء المعارضة».

أقول: وفي الجواهر و من القريب ما في ك من أن الجمع بين الصحيحين يقتضى المصير الى الفسوق هو الكذب خاصة لاقتضاء الأولى نفى المفاخرة و الثانية نفى السباب ضرورة عدم كون ذلك جمعا و الجمع ما ذكرناه من تحكيم منطوق كل منهما على مفهوم الاخرى فيكون الفسوق عبارة عن الكذب و السباب و المفاخرة، و ينقدح مما ذكره في الجواهر أنه لاوجه لقول المصنف بان الظاهر هو بقاء المعارضة إذ لامعارضة بين منطوق كل مع مفهوم الاخر إذ النسبة بينهما هو الاطلاق و التقييد فلاوجه لدعوى أن الظاهر هو بقاء المعارضة فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤، س ١٣: «المفاخرة بالتخصيص».

أقول: أي بتخصيص المفاخرة بخصوص المحرم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤، س ١٤: «كذلك الكذب فانه مع».

أقول: أي و كذلك يمكن أن يقال بتخصيص الكذب بخصوص المحرم، فلايشمل الكذب المجاز، كما إذا كان فيه نجاة مسلم مثلا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٤، س ١٩: «نعم في بعض الأخبار».

أقول: ولايخفى أن في صحيح سليمان بن خالد قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول في حديث «و في السباب و الفسوق بقرة» ولكن يرفع اليد عنه بقرينة صحيح الحلبي و محمد بن مسلم لصراحتها في عدم الوجوب، و أما حمل صحيح الحلبي على صورة كون المحرم جاهلا فلا شاهد له و هكذا يكون الأمر بالنسبة الى صحيحه علي بن جعفر المروية في قرب الاسناد عن أخيه موسى بن جعفر عليهما السلام و كفارة الفسوق شيء يتصدق به إذا فعله و هو محرم فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥، س ٣: «فانما طلب الاسم».

أقول: أي ليس فيه القسم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥، س ١٢: «و في خبر أبي بصير».

أقول: و في صحيحة أبي بصير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥، س ١٤ : «إنما كان ذلك».

أقول: و لايخفى عليك أن مقتضى هذه الفقرة هو اختصاص الجدال بما إذا كان المقسم عليه معصية، و عليه فيقيد المطلقات الدالة على أن الجدال هو قول الرجل لا والله و بلى و الله بما إذا كان المقسم عليه معصية، نعم إذا حلف بثلاثة ايمان صادقه كان ذلك موجبا للكفارة و هي الدم أي دم شاة اللهم إلا أن يمنع تقييد المطلقات المتعددة برواية واحدة فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٥، س ١٨ : «لا أن مجرد اليمين».

أقول: بدون الخصومة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س ١ : «لإطلاق الأخبار ففي صحيح».

أقول: يشكل ذلك بان صحيح معاوية بن عمار في مقام بيان أمر اخر، و هو الكفارة أو اعتبار الولاء فلاإطلاق له من جهة نفس القسم، فالأولى هو التمسك لصحيحة أبي بصير الدالة على أن مثل قوله (و الله لاتعمله والله لا عمله) قسم و جدال فيما إذا لم يكن للاكرام، مع أنه ليس مقرونا بكلمه لا و بلى و عليه فتفسير الجدال بهما من باب الغالب أو الحصر الاضافى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س ٤ : «فلعله في مقام عدم».

أقول: يعنى أن الحصر يكون اضافيا لاحقيقيا كما أن قوله و الجدال قول الرجل لا والله و بلى و الله عند تفسير الجدال في الآية الكريمة لا بدل على انحصاره فيه، لاحتمال تفسيره ببعض مصاديقه الشايعة فلاينافي صحيحة أبي بصير الدالة على تحقق الجدال بغيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س ٦: «من التكرر في الحلف».

أقول: وأيضا لايعتبر الولاء و ان دل بعض النصوص عليه، كصحيحة معاوية بن عمار و اعلم أن الرجل إذا حلف ثلاثة ايمان و لاء في مقام واحد و هو محرم فقد جادل عليه دم يهريقه و يتصدق به الخ لما في الجواهر من أن القاعدة و أن اقتضت الجمع بين النصوص بالاطلاق و التقييد إلا أن الجمع المذكور نادر و يمكن دعوى اتفاق الأصحاب على خلافه و من ذلك يظهر قوة النصوص المطلقه على وجه لاتكافئها المقيدة كى يحكم بها عليها، فاذن المتجه العمل بالمطلقه و حمل المقيدة على ارادة كونها أحد الافراد أو على ارادة بيان اتحاد الجدال و تعدده بالنسبة الى المجادل فيه أو نحو ذلك انتهى، هذا مضافا إلى ان الإطلاق موافق الاحتياط و لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س١١ : «فقد استدل عليها بصحيح».

أقول: و استدل أيضا بما عن أبي الجارود قال سأل رجل أباجعفر عليه السلام عن رجل قتل قملة و هو محرم قال بئس ما صنع قال في فدائها قال لافداء لها (الوسائل، أبواب تروك الاحرام، الباب ٧٨) قال سيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره وقوع ابان قبل أبي الجارود كاف في اعتبار السند مضافا إلى عمل الأصحاب لانها الرواية التي نصت على حكم قتل القملة بالخصوص و منعت عنها قتلا و ان وردت روايات اخر في المنع عن الالقاء كما سيجيء انتهى و العمل بها غير ثابت.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س ١٥: «الأولى الاستدلال».

أقول: فهو باطلاقه يشمل كل ما يسكن البدن أو اللباس سواء كان القمل أو البق (پشه) أو البرغوث (كك) أو القراد و الحلم (كنه) أو غير ذلك مما يطلق عليه عنوان الدابة و وجه الاولوية هو دلالته على حكم القتل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٦، س ١٩: «و في صحيح معاوية».

أقول: ولايخفى عليك تعميم الحكم في هذه الصحيحة من هوام الجسد و مقتضاه هو حرمة قتل جميع الدواب إلا المذكورات، فاختصاص الموضوع بهوام الجسد لاوجه له، هذا مضافا إلى ما سيأتي في الكفارات ص ٥٩٠ من ثبوت الكفارة في مثل الضب و القنفذ و اليربوع و اشباهها فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٣: «و منها خبر حرة».

أقول: عن سيدنا الاستاذ المحقق الداماد‍ و السند، لوقوع صفوان الذي هو من أصحاب الاجماع قبل مرة، معتبر، ثم لايخفى عليك أن حرة تصحيف مرة إذ المنقول في الوسائل هو مرة مولى خالد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٤: «غير محمودة ولامفقودة».

أقول: ولعل المراد أنه يوجد في كل مقام و محل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٥: «لأمكن الجمع بحمل».

أقول: وفيه أن مقتضى القاعدة هو تقييد إطلاق هذه الأخبار بالأخبار السابقة لأن النسبة بينهما هو العموم و الخصوص المطلق فان الأخبار السابقة تعرضت

لحكم المحرم بخلاف هذه الأخبار فانها اعم من المحرم و المحل، و من المعلوم أن دلالة المقيد أقوى من دلالة المطلق و لهذا يظهر وجه اولوية تقديم التقييد على التصرف في هيئة النواهى و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٦: «أن الظاهر أن الصحيح».

أقول: وفيه منع، كما في الجواهر لعموم الدواب، فلاوجه لاختصاصه بجنس المستثنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٧: «و حمل صحيح معاوية».

أقول: و قد عرفت أن التقييد و حمل صحيح معاوية على غير المحرم بقرينة الأخبار السابقة من جهة قوة دلالة المقيد بالنسبة الى دلالة المطلق أولى من التصرف في هيئة النواهى و حملها على الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ٩: «بقتلهما في صورة».

أقول: ولايخفى أن قتل القراد و الحلم في صورة الايذاء أيضا كذلك بالاولوية، و ان لم يذكر في الخبر، و كان مقتضى إطلاق مفهوم صحيحة زرارة هو حرمة قتله كساير الدواب الساكنه في البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ١٥: «إلقاء القراد و الحلم».

أقول: ولعل البرغوث و البق أيضا كذلك لانهما ليسا متكونين من جسد الانسان كالقملة اللهم إلا أن يكون المراد قوله فانها من جسده ان السكونة كافية فالبرغوث يسكن البدن أو الثوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٧، س ١٨ : «و لا بأس بما ليس».

أقول: مفهوم العبارة هو وجود الباس في الادهان فيما لم يكن الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨، س ٦: «و أما استعمال ما ليس ».

أقول: أي و أما عدم جواز استعمال ما ليس بمطيب مع الاختيار فقد دل عليه قوله عليه السلام فاذا احرمت فقد حرم عليك الدهن حتى تحل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨، س ١٢ : «استدل عليه».

أقول: ولايخفى عليك ان ما استدل به في المتن اخص من عنوان ازالة الشعر، لاختصاص موضوع الأدلة المذكورة في المتن بحلق الرأس او نتف الابط و غيره فلايشمل القطع و القص، فالأولى ضميمة روايات اخرى كصحيح معاوية قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن المحرم كيف يحك رأسه قال باظافره ما لم يدم أو يقطع الشعر» انتهى فان الظاهر منه عدم جواز الادماء أو قطع الشعر و عليه فالمحرم هو مطلق ازالة الشعر من الرأس بل من غيره أيضا كما يدل عليه صحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام لابأس بان يجتمع المحرم ما لم يحلق أو يقطع الشعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨، س ١٤ : «رأسه أو نتف».

أقول: ظاهر هذه الرواية و ان كان حلق رأس نفسه ولكن لااختصاص للحرمة به بل حلق رأس الغير و لو كان محلا حرام للمحرم و يدل عليه صحيح معاوية بن عمار عن أبي عبدالله عليه السلام قال لايأخذ المحرم من شعر الحلال (الوسائل، ج ٩ ، ص ١٤٥) و الرواية تشمل المحرم بطريق أولى، و مما ذكر يظهر وجه التفصيل

بين ازالة الشعر و قص الاظفار فان الأول أعم من شعر نفسه أو غيره ولكن الثاني مختص باظفار نفسه و لايشمل اظفار الغير لعدم الدليل عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٨، س ١٨: «مع الضرورة فاستدل».

أقول: و يدل على جواز الوضوء أو الغسل و لو سقط من اللحية الشعرة أو الشعرتان ما لم يقصد ذلك صحيح الهيثم بن عروة التميمی قال سأل رجل أباعبدالله عليه السلام عن المحرم يريد اسباغ الوضوء فيسقط من لحيته الشعرة و الشعرتان فقال ليس بشيء ما جعل عليكم في الدين من حرج (الوسائل،ج ۹، ص۲۹۹) فالرواية تدل على عدم الحرمة و عدم الكفارة بترك الاستفصال و مقتضى عموم قوله ما جعل عليكم في الدين من حرج عدم اختصاص عدم الحرمة بالوضوء بل يكون الحكم كذلك بالنسبة الى الغسل أو التيمم بل لعله يشمل ساير الضروريات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٩، س ٦: «هو المختار و ما بعده».

أقول: أي يختار ابتداء فان لم يجده التي بالمرتب عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٠٩، س ١٠: «التغطية على الرجل».

أقول: وهنا سؤال و هو ان تغطية الاذن هل تكون مشمولا للدليل أم لا؟ و الجواب ان في الاذنين و رد النص الخاص و هو كاف في المنع و هو صحيح عبدالرحمان (بن الحجاج) قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن المحرم يجد الرد في اذنيه يغطيهما قال لا (الوسائل، الباب ۵۵ عن أبواب تروك الاحرام) ثم أن حرمة التغطية تستثنى في موردين أحدهما ستر الرأس من جهة الصداع لصحيح معاوية بن وهب

عن أبي عبدالله عليه السلام قال لابأس بان يوجب المحرم رأسه من الصداع (الوسائل، باب ٥٦ من أبواب تروك الاحرام) و ثانيهما ستر الرأس بجبل القربة كما دل عليه السيرة القطعية لتعارف ذلك و عدم المنع عنه، هذا مضافا الى خبر محمد بن مسلم عن الصادق عليه السلام «عن المحرم يضع عصام القربة على رأسه إذا استسقى فقال نعم» (الوسائل، باب ٥٧ من ابواب تروك الاحرام) ثم يقع البحث في أن الضرورة في تغطية الرأس كما يرفع الحكم التكليفى هل يرفع الحكم الوضعى و هو الكفارة فمقتضى هو عدم الرفع فمن يعصب رأسه من الصداع وجب عليه الكفارة اللهم إلا يؤخذ باطلاق صحيحة معاوية بن وهب ولكن الظاهر منه هو انه في مقام بيان رفع الحرمة بسبب الصداع.

قوله في ج ٢، ص ٤٠٩، س ١٦: «المحرم في الماء».

أقول: مقتضى القاعدة اختصاص حرمة الارتماس بالارتماس في الماء فلايشمل ارتماس الرأس في غيره من المايعات، ولكن الاحوط تركه ثم أن الارتماس ببعض الرأس محرم باطلاق قوله لايرتمس، و اختصاصه بتمام الرأس كما في المعتمد (ج ٢، ص٢٢١) لاوجه له.

قوله في ج ٢، ص ٤١٠، س ٩: «أما جواز السدال».

أقول: و أما جواز ستروجهها عند النوم فقد دل عليه صحيح زرارة و المرأة المحرمة لابأس بان تغطى وجهها كله عند النوم (الوسائل، باب ٥٩ من أبواب تروك الاحرام) ومقتضاه هو الجواز و الاستثناء من حرمة الاسفار، كما في المعتمد، ولكن لم ار من افتى بعمومه و اطلاقه نعم افتى الأصحاب بجواز النوم

على المحدة و مثلها و ان أوجب ذلك ستر وجهها بقي شيء و هو أن النصوص لايفيد جواز الاسدال بما إذا كن الناظر المحترم، و لذا صرح العلامة و جمع اخر على ما حكى بجوازه و لو مع عدم الحاجة الى الستر عن النظار المحترم اللهم إلا أن يقال إن تقييد جواز الاسدال الى النحر بصورة الركوب مشعر بان مفروض الروايات هو ما إذا كان الناظر المحترم فتدبر جيدا، هذا مضافا الى خبر سماعة عن أبي عبدالله عليه السلام انه ساله عن المحرمة فقال ان مر بها رجل استترت منه بثوبها و لاتستر بيدها من الشمس (الوسائل، ج ٩، ص ١٣١) حيث أن مفهومه هو عدم الاستتار عند عدم مرور الرجل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٠، س ١٨: «بإخراج السدل بقسميه».

أقول: أي بتخصيص ما يدل على الاسفار بما يدل على جواز السدل مطلقا سواء باشر الوجه أم لا، ثم ان في تحديد السدل اختلاف بين الروايات في بعضها الى الانف و في اخر الى الفم و في ثالث الى الذقن و في رابع الى النحر، ذهب في المعتمد الى تعارضها بالنسبة الى الغاية و التساقط و الرجوع الى مطلقات المنع عن الاسفار، و فيه أولا أن التحديد بالمذكورات تقريبى لا تحقيقى كما يشهد لذلك حسن الحلبي فان الإمام اقتصر أو لا في ذكر غطاء العين و الانف ثم ذكر جواز غطائه الى الفم و عليه فلاتعارض في الأخبار، و ثانيا أن الحكم بعد التعارض هو الترجيح ان كان لبعض الاطراف مرجح و إلا فالتخيير فلامعنى للتساقط كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٠، س ١٩: «يشكل بأنه علل».

أقول: و فيه أن ما ذكر في حسن الحلبي حكمة الحكم لاعلته، و لذا صح أن يسير في الليل مع أنه لم يتغير لو نها فيه مع أن الاسفار في الليل مساو للتنقب، في عدم حصول تغير اللون، فمقتضى الجمع بين مطلقات الاسفار و ما دل على جواز السدل هو الجمع بتخصيص المطلقات بمطلق السدل إذ لامناف لذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١١، س ٣: «تظليل الرجل المحرم».

أقول: صريح الادلة هو اختصاص الحكم بالرجل فالنسوان و الصبيان غير داخلان في الحكم (راجع الوسائل، ج ٩، ص ١٤٨) .

قوله في ج ٢ ، ص ٤١١، س ٥: «حرمة التظليل».

أقول: ظاهر المتن و الشرح هو حرمة مطلق التظليل سواء كان من فوق الرأس أو من جانبيه الايمن أو الايسر، و يشهد له اطلاق صحيح ابن المغيرة «اظلل و أنا محرم؟ قال: لا قلت فاظلل و اكفر؟ قال: لا قلت فان مرضت؟ قال: ظلل و كفر» الحديث فالمنهى هو مطلق التظليل و لو كان التظليل من الجانب الايمن أو الايسر جايزا لما قال ظلل و كفر بمجرد فرض المرض، بل قال أن امكن السير و الاظلال من جانب الايمن أو الايسر لزم عليك أن يسير في هذا الظل مع أنه لم يذكر فيعلم أنه لافرق بين الظل الذي في الفوق أو من جانبى رأسه، و دعوى تقييد الاطلاق بمثل صحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال سالته عن المحرم يركب القبة قال لاالحديث و غيرهما مما يدل على المنع عن الاستظلال بما يكون من فوقه غير مسموعة، لان هذه الروايات واردة في السؤال من الاستظلال بما يكون من فوقه،

و هذا القيد يكون في كلام السائل لا في كلام الإمام فلايوجب تقييدا في المطلقات الدالة على ممنوعية مطلق التظليل، هذا مضافا الى بعد تقييد المطلقات الواردة في مقام العمل، نعم يجوز للماشى أن يستظل بالمحمل كما نص عليه صحيحة محمد ابن اسماعيل بن بزيع قال كتبت الى الرضا عليه السلام «هل يجوز للمحرم أن يمشى تحت ظل المحمل فكتب نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٥٢) فله أن يستظل بجانبى المحمل الايسر أو الايمن بل لعله يشتمل الاستظلان بظل المحمل الذي يكون من فوق، لترك الاستفصال، و ان كان الأحوط تركه كما يظهر مما يصح في مناسكه ثم يتعدى من المحمل الى كل ما يكون كذلك كالسيارة و نحوها، و أما التجاوز الى الشمسية و نحوها فمشكل فعلى الماشى أيضا أن يجتنب عن مثل الشمسية و ان كان الظل بها من جانبى رأسه على الأحوط، ثم لايخفى عليك أن الممنوع من التظليل هو احداث المظلة بالشمسية أو الركوب في القبة أو الكنيسة أو السيارات أو الطائرات في حال السير و أما العبور من الامكنة التي تكون مسقفة بالاشجار أو العبور من داخل الجبال أو من تحت القنطرة أو ظل الجدار، فالأدلة منصرفة عنه مضافا الى قيام السيرة عليه في الجملة في احرام الحج من نفس المكة مع أنه لايخلو عن امثال هذه المظلات فلاتغفل بل يمكن دعوى قيام السيرة على جواز الجلوس عند جدار السفينة و المحامل و أن اظلا عليه فلامانع من الجلوس في السفينة و المراكب إذا لم يكن لهما سقف فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١١، س ١٠: «يركب في الكنيسة».

أقول: و لعل المرسوم في ذلك العهد هو السفر في اليوم لا في الليل مع عدم الامنية، و عليه فالمنع مخصوص باليوم لا بالليالى، هذا مضافا الى أن التظليل لو لم

يكن صادقا إلا في اليوم فالسائل سئل عن التظليل بالكنيسة في اليوم و أجاب الإمام عنه لا التظليل في الليل فالاطلاق غير محرز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢، س ٥: «مع الاضطرار فلاخلاف».

أقول: ظاهر المتن و الشرح هو تجويز ذلك عند صدق الاضطرار، فلايشمل ما دونه من مطلق المشقة و العذر، و ان لم تبلغ حد الاضطرار. و لعل ذلك جمعا بين المطلقات و المقيدات، ولكن ذهب استاذنا الداماد ﷺ على ما حكى عنه الى أن التظليل الممنوع يجوز في مطلق المشقه و العذر لبُعد حمل تلك المطلقات المجوزة الوافرة على خصوص الضرورة النادرة و ان تنصرف عن الاعذار و المشاق اليسيرة جدا، لأن إطلاق المرض في صحيحة ابن المغيرة يشمل لما دون حد الضرورة أيضا، و هكذا إطلاق العلة يشمل لما دون عدم الطاقة و الضرورة أيضا و كذلك إطلاق البرد الشديد و الشكاية عن الرأس يشمل لما دون الضرورة أيضا، هذا مضافا الى انطباق العلة على ايذاء الشمس و حرها في بعض الأخبار، و قال خبر سعد بن سور الأشعرى و العلة باطلاقها تشمل لما دون الاضطرار و هذه حاكمة على ما تقدم من الجواز عند العلة بتوسعة موضوعه لدلالتها على أن اذية حر الشمس علة نظير الطواف بالبيت طلاق و غير ذلك فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٢، س ١٢: «و الشاهد صحيح ابن بزيع».

أقول: و لعل وجه الشهادة هو إطلاق الظلال و استعماله عند اذي المطر، مع أنه لاشمس حينئذ فالمراد من الاستظلال هو اتخاذ السترة حتى لايضره المطر و هو يصدق عند الليل أيضا كما يصدق عند الغيم و نزول المطر، لاجعل نفسه تحت

الظل، حتى يختص بما إذا كانت الشمس، و عليه فلايجوز التستر بالسقف في الليل أيضا هذا مضافا الى إطلاق المنع عن ركوب المحمل و القبة من دون تفصيل بين الليل و النهار، كصحيحة محمد بن مسلم عن أحدهما قال: «سألته عن المحرم يركب القبة فقال لا، قلت فالمرأة المحرمة قال نعم» (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) اللهم إلا أن يقال شمول الروايات لاتخاذ السترة فيما لاشأنية لظهور الشمس فيه كالليل، غير معلوم بل ظاهر الظلال في السؤال هو السؤال عن ما لو لم يكن، هذا مضافا الى أن الرواية في مقام بيان الكفارة لاحقيقة الاستظلال هذا مع اشعار قوله «فأضح لمن أحرمت له» باختصاص الحكم له بما إذا كانت الشمس، لا ما لم تكن أصلا كالليل، نعم هو خلاف إطلاق صحيحة محمد بن مسلم و غيره، اللهم إلا أن يقال لاإطلاق لها بعد كون المعمول هو السفر في اليوم لا في الليل هذا مضافا إلى ان الركوب في الكنيسه و القبة لاعنوان لهما بل هما عبرة الى الاستظلال، فيعود الكلام فيه الى أن المراد هو الاستظلال في اليوم أو المراد هو أخذ المظلة و لو في الليل، و الظاهر من كلمة الاستظلال هو وجود ما له شأنية التظليل و هو ليس إلا في اليوم، و يؤيد ذلك ما فهمه الفقهاء من الركوب في الكنيسه من الاستظلال بها، وعليه فلايستفاد من هذه الروايات غير الاستظلال كما لايخفى، هذا مضافا الى امكان أن يقال يحمل صحيح ابن بزيع و غيره على الاستحباب لقوة الاطلاقات الدالة على أن المحرم هو الاستظلال عن الشمس كما ذهب اليه استاذنا العراقي(مدظله العالي) في نهاية الأمر، و حمل الاستظلال على أخذ السترة خلاف الظاهر، و لاأقل من الشك فمقتضى الأصل هو الجواز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣، س ١: «للرجل نازلا».

أقول: و لا إشكال في جواز الاستظلال عند النزول في البيت و الخباء و انما الكلام في جوازه عند خروجه عن البيت للافعال الاخرى كما إذا كان في المكة المكرمة واراد اشتراء شيء في منى و أراد الرمي أو الذبح فهو يجوز له الاستظلال بالسقف من السيارات أو غيرها أو الشمسية و نحوها أم لايجوز؟ ربما يقال أن المكة أو المنى منزل كلها و الأدلة المانعة عن التظليل ناظرة بحال السير الى المقصد فلايعم نفس المقصد، ولكنه محل تأمل لاختصاص الأدلة بمثل الخباء و البيت و الفسطاط فلاوجه لرفع اليد عن المطلقات المانعة عن التظليل كصحيحة عبدالله بن المغيره (الوسائل، ج ٩، ص ١٤٦) في غير المذكورات في الروايات، فالأحوط ان لم يكن الأقوى هو الاجتناب عن التظليل بالسيارات أو الشمسية في حال الاحرام و لو كان المحرم في المكة المكرمة أو المنى أو العرفات و دعوى قيام السيرة عليه على جواز ذلك في أمثال الامكنة المذكورة غير ثابتة نعم يمكن دعوى انصراف المطلقات المانعة عن التظليل عن التظليل الى حال طى المنازل لاحال الوصول الى المقصد، كالمكة المكرمة أو المنى أو العرفات كما هو الظاهر ممن اتخذ في كلامه قيد سائرا ولو شك فالأصل هو عدم الوجوب و عليه فلامانع من الاستضلال حال الوقوف في المقهى و الخباء و غير ذلك، كما لامانع منه في نفس المقصد كالمكة المكرمة، و لو قبل اتخاذ المسكن كما إذا ورد في المكة و تفحص عن المسكن بل يجوز الاستظلال إذا احرم لعمرة المفردة من ميقات يكون داخلا في المكة كالتنعيم على ما قيل، فان طى المنازل ليس له فرض مع كونه داخلا في المكة، نعم من أحرم للحج و أراد العرفات يصدق عليه السائر و لو كان

في المكة سائرا نحو العرفات فيحرم عليه التظليل حال السير و الحركة و لاأقل من الشك في شمول المطلقات لانها في مقام اهمال أو الكفارات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣، س ٨: «أما حرمة قص الأظفار».

أقول: و قد مر اختصاص حرمة القص باظفار نفسه راجع ص ٤٠٨.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣، س ٩: «لايقص منها شيئا».

أقول: و لايخفى عليك أن الشيء المنهى قصيه يشمل قص جزء من الظفر و لو كان قليلا لافادة النكرة في سياق النفى للعموم كما لايخفى ثم أن القص و ان كان أخص من التقليم ولكن لايضر ذلك بعد تعميم النصوص الاخرى، كقوله عليه السلام يدعها في موثقة اسحاق بن عمار فانه يشمل القص و التقليم و غيرهما كما لايخفى، ثم أن الاصبع الزائد أو اليد الزائدة مما خلاف العادة غير شمول للحكم المذكور لكثرة إطلاق يديه و رجليه على المتعارف منهما، و معذلك لايترك الاحتياط لامكان أن يقال ان الكثرة من جهة الغلبة الخارجية لاتوجب الانصراف.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٣، س ١١: «قطع الشجر و الحشيش».

أقول: و لايخفى عليك ان تعلق الحرمة الى كل شيء ينبت اعم من القطع فيشمل النزع و القلع أيضا و كل ما يتعارف بالنسبة اليه، هذا مضافا الى صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام يقول «حرم الله حرمه بريدا في بريد أن يختلى خلاه أو يعضده ما شجره (الوسائل، ٨٢ من أبواب تروك الاحرام، ج ٩، ص ١٧٦) اختلى الخلى اختلاء أي جزه و قلعه و عضد الشجرة أي قطعها بالعضد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤، س ٢ : «و إن كان نبتت».

أقول: هذه الفقرة و قوله في صحيحة الاخر «و ان كانت طرئت عليه فله قلبها» تدل على استثناء ما ينبت بنفسها و بذلك يرفع اليه عن ظاهر الحصر في صحيح حريز و عليه فكل واحد من الانبات و النبت خارجان عن الحرمة بشرط المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤، س ٦ : «الأخبار لايشملان كل».

أقول: ولعل وجه عدم الشمول هو اقتصارهما على الشجرة النابتة و عليه فلايشمل النبات الذي طرء على المنزل و الدار، ولكن يمكن أن يقال في النبات الطارء بالاولوية، هذا مضافا الى قوله أقطع ما كان داخلا عليك في خبر اسحاق بن يزيد (ج ٦ ، باب ٨٧ من أبواب تروك الاحرام) فان اطلاقه يشمل الذات و لايضر باطلاقه مورده، لان العبرة لعموم الوارد فلاحاجة الى الاستدلال بعدم القول بالفضل حتى يشكل في ثبوته كما لاحاجة الى جملة «وكل ما دخل على الانسان فلا بأس بقلعه فان بنى هو في موضع يكون فيه نبت لايجوز له قلعه» حتى يرد عليه بانه لم يعلم أن هذه الزيادة من الخبر أو هو فتوى الشيخ﵀، و أما قوله إلا ما انبته انت أو غرسته في صحيحة حريز فلايشمل النبات الطارئ بل مورده هو النبات الذي انبته صاحب الدار فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤، س ١٢ : «أما جواز قطع شجر».

أقول: و أما ارسال البعير و نحوه لاكل ما شاء من النبات، فيدل عليه صحيحة حريز ابن عبدالله عن أبي عبدالله﵇ قال: «تخلى عن البعير في الحرم ياكل ما شاء» و أما جواز نزع النبت للابل، فقد استدل له في المعتمد بمعتبرة محمد بن

حمران قال سألت أباعبدالله عليه السلام عن النبت الذي في أرض الحرم اينزع فقال اما شيء تاكله الابل فليس به بأس أن تنزعه (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٦) ولكن فيه، كما في الجواهر، مناف لمعقد الاجماع و عليه فلايعبأ به مع اعراض الأصحاب عنه بل العمل على رواية ابن سنان قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام المحرم ينحر بعيره أو يذبح شاته؟ قال نعم، قلت له أن يحتش لدابته و بعيره؟ قال نعم و يقطع ما شاء من الشجر حتى يدخل الحرم فاذا دخل الحرم فلا» (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٢) فلاوجه لما في المعتمد من الأخذ بمعتبرة محمد بن حمران مع اعراض الأصحاب عنها، و طرح رواية ابن سنان بدعوى ضعفه، مع أن الأصحاب عمل بمضمونه، و كيف كان فالأقوى هو عدم الجواز كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه هذا مضافا الى احتمال رجوع الضمير في قوله «تنزعه» في معتبرة محمد بن حمران الى الأبل فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٤، س ١٥ : «أو يدل عليه».

أقول: مضافا الى صحيحة زرارة قال: «سمعت أباجعفر عليه السلام يقول حرم الله حرمه بريدا في بريد أن يختلى خلاه أو يعضد شجره إلا الاذخر أو يصاد طيره» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ١٧٤).

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٥، س ١٤ : «ليس هذا الجمع أولى».

أقول: و قد مر أن مقتضى قوة الخاص هو تقدمه على العموم و معه لا مجال للتصرف في الهيئة فحيث أن الاكتحال بالسواد خاص بالنسبة الى مطلق

الاكتحال، فيقدم ما دل على المنع عن الاكتحال بالسواد، على صحيحة معاوية بن عمار و الحسنة الاخرى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٥، س ١٨: «الاقتصار بصورة القصد».

أقول: مع كون الكحل بالاسود، كما جمعهما صحيحة زرارة المذكورة «تكتحل المرأة بالكحل كله إلا الكحل الاسود للزينة»، فيوجب تخصيص مطلقات الاسود بما إذا كان للزينة كما هو الغالب، و كذلك تختص مطلقات الزينة بما إذا كان الزينة بالأسود هكذا في المعتمد، ولكن ظهور التعليل في خبر حريز في التعميم، أقوى، فالاحتياط هو الاجتناب عن مطلق الزينة و لو لم يكن بقصد الزينة و لو لم يكن بالاسود و الاجتناب عن الاكتحال بالاسود و لو لم يكن بقصد الزينة اللهم إلا أن يقصد مطلقات الزينة بما إذا كان بقصد الزينة جمعا ثم أن الظاهر من بعض الكلمات أن الاكتحال لاكفارة له مادام لم يدخل في عنوان استعمال الطيب و إلا يترتب عليه كفارته.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ٦: «تقع المعارضة من حيث».

أقول: ولكن يحمل المطلق على المقيد، و يعتبر قصد الزينة جمعا بين الأخبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ٧: «تقع المعارضة».

أقول: وفيه منع بعد امكان القول بتعدد المراتب في الكراهة كالاستحباب.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ١١: «ما رواه في الكافي».

أقول: يدل هذه الرواية على جواز لبس الخاتم للمحرم و مقتضى اطلاقه هو الجواز و لو كان زينة و به يرفع اليد عن اطلاق التعليل في النظر في المرأة بانها من الزينة، لاخصية هذه الرواية بالنسبة الى التعليل العام، لايقال أن احمد بن أبي نصر روي عن نجيح و هو لم يوثق، لانا نقول يكفى نقل أحمد بن أبي نصر لانه ممن لايروى إلا عن ثقه، ولكن إطلاق هذه الرواية قيد برواية مسمع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ١١: «أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام».

أقول: هنا سقط و هو عن نجيح.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ١٤: «لايلبسه للزينة».

أقول: و الظاهر منه هو تقييد النهى و يكون المقصود أن الممنوع هو لبس الخاتم لاجل التزين، و يحتمل أن يكون المقصود هو النهى عن لبس الخاتم مطلقا لعلة الزينة يعنى أن لبس الخاتم ممنوع مطلقا لاجل كونه زينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٦، س ١٤: «و الكلام السابق».

أقول: و قد عرفت ما فيه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧، س ١: «و روي في الفقيه».

أقول: هذه الروايات في قبال الروايات السابقة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧، س ٥: «التخصيص ليس أولى منه».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى القاعدة هو تخصيص المطلقات الدالة على الجواز بمفهوم صحيح حريز، فانه اخص لاختصاصه بغير المعتاد و أما قوله لاتلبس الحلي في حسنة الحلبي فهو معارض مع اطلاق قوله تلبس المرأة الحلي و حيث أن المشهور ذهبوا الى حرمة غير المعتاد فالترجيح مع حسنة الحلبي فلاتغفل هذا مضافا الى أن اطلاق لاتلبس مقيد بمنطوق صحيح حريز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧، س ٨: «يقال بتقييده برواية».

أقول: و فيه أن النسبة بين صحيح حريز و رواية عبدالله بن يحيى الكاهلي و صحيحة محمد بن مسلم معكوسة إذ القرط المشهور أو القلادة المشهورة أو الحلي المشهور للزينة أعم من المعتاد و غيره فيقيد إطلاق هذه الأخبار بمنطوق صحيح حريز، و مقتضاه هو جواز ابقاء لبس المعتاد من القرط المشهور و القلادة المشهورة وساير الحلي المشهور للزينة نعم لايجوز له اظهار الحلي لغير النساء لصحيحة ابن الحجاج قال سألت أباالحسن عليه السلام عن المرأة يكون عليها الحلي و الخلخال و المسكه و القرطان من الذهب و الورق تحرم فيه و هو عليها و قد كانت تلبسه في بيتها قبل حجها انتزعه إذا احرمت او تتركه على حاله؟ قال تحرم فيه و تلبسه من غير ان تظهره للرجال في مركبها و مسيرها (الوسائل، الباب ٤٩ من أبواب تروك الاحرام، ح ١) و الرجال أعم من المحارم، و دعوى الانصراف، مع أن المعمول وجود المحارم عند الركوب و المسير، كما ترى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٧، س ١٧: «القول بالكراهة».

أقول: وفيه أن مقتضى الجمع بين الأخبار هو تخصيص حريز بما إذا كان الضرورة، و خبر حسن الحلبي يدل على التفصيل بين الضرورة فيجوز، و عدمها فلايجوز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٨، س ٤: «لكنه إن استفيد من الأخبار».

أقول: وقد عرفت ان المستفاد من أخبار الاحتجام هو التفصيل بين الضرورة و عدمها فيجوز في الأول و لايجوز في الثاني و عليه فلاوجه لرفع اليد عن ظهور النهى المستفاد من مفهوم قوله باظافيره ما لم يدمه أو لقطع الشعر عند عدم الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٨، س ٧: «روايات الباب عدم جواز».

أقول: أي روايات باب حك الجسد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٨، س ١٣: «المذكور بعيد».

أقول: كما صرح ببعده في الجواهر ايضا، لان الظاهر من التعليق هو المفهوم و حمله على كونه من باب كون الشرط محققا للموضوع بلاوجه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٨، س ١٣: «و لايبعد أن يقال».

أقول: ولعل ذلك فيما إذا لم يثبت المفهوم المذكور و إلا فلاوجه للقول بان الاحرام في حد ذاته لايوجب الحرمة بعد دلالة المفهوم على عدم جواز لبس السلاح للمحرم، كما لايخفى و كيف كان هنا أمران أحدهما هو حرمة التلبس

بالسلاح في حال الاحرام و ثانيهما هو حرمة الدخول في الحرم مع السلاح ثم ان ظاهر التلبس هو حمل السلاح على الكتف أو على الحيازيم و أما أخذه بيده فلعله موجب لصدق التلبس إذا كان ظاهرا بخلاف ما إذا كان مستورا في جوالق و نحوها فان التلبس لايصدق عليه مع أنه هو الممنوع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٩، س ٦: «و يدل على كراهة».

أقول: حكي عن استاذنا الداماد‌ﷺ «أن الظاهر خروج لبس الاسود حال بقاء الاحرام من ذلك لا ن المنساق من الاحرام في الاسود هو احداثه فيه لامطلقا بل جعله ثوب الاحرام فلايدل على حكم ما عداه» و فيه أن الاحرام أمر مستمر حتى يحل فقوله لايحرم في الثوب الاسود كقولنا لايصلى في الثوب الاسود، فكما أن العبارة يشمل حال الحدوث كذلك يشمل حال البقاء فاختصاصه بحال الحدوث، لاوجه له، بل يشمل غير ثوب الاحرام باطلاقه، فيمنع ان يلبس المحرم فوق لباس الاحرام لباس الاحرام نعم لو قام قرينة على الخلاف كذيل صحيحة محمد بن مسلم في الثياب الوسخة فلامانع من اختصاص الكراهة بحديث الاحرام فان قوله في الذيل و لايغسل الرجل ثوبه الذي يحرم فيه حتى يحل و ان توسخ إلا أن تصيبه جنابة «أو شيء فيغسله» شاهد على اختصاص قوله يحرم في ثوب وسخ مختص بالحدوث.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٩، س ٩: «يرفع عن هذا».

أقول: ولكن الشيخ‌ﷺ عمل بظاهر النهى الذي هو الحرمة في النهاية و المبسوط و الخلاف على المحكى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤١٩، س ٩: «من جهة تسلم».

أقول: ولايخفى أن وحدة السياق لاتوجب رفع اليد عن ظهور النهى، نعم حكى عن استاذنا الداماد بان العمومات المتكررة الواردة في تجويز الاحرام بما يجوز فيه الصلوة و أن كانت عامة و هذه خاصة، إلا ان المناط إذا كان هو قوة الظهور و ضعفه فلايقدم الخاص ـ أي خاص كان ـ على العام كذلك بل لو كان ظهوره أقوى أو لاأقل من التساوى يقدم على ظهور العام، و حيث أن ظهور الخاص في المقام للابتلاء بالسياق ضعيف فلايمكن رفع اليد عن تلك العمومات المتكررة القوية (سيما بعد ضعف سند الخاص على ما في المدارك) و فيه أن الابتلاء بالسياق أن كان موجبا لضعف الظهور فليكن كذلك في جميع الموارد و ان لم يكن كذلك فمقتضى القاعدة هو التخصيص اللهم إلا أن يقوم الاجماع على الخلاف اللهم إلا أن يقال بان المطلقات الدالة على جواز لبس المصبوغ مع كونه في مقام البيان يصلح الرفع اليد عن ظهور النهى راجع (الوسائل، ج ٩، ص ١٢٣، ح ٢) (ص١١٩، ح ١ و ٢) هذا مضافا الى أنه لو كان حراما لظهر و بان في امثال هذه المسائل التي يكثر الابتلاء بها.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠، س ١: «لانقول بها».

أقول: وفيه أن صحيحة ابن سنان واردة في مقام المعالجة، فليس له اطلاق، و مقتضى القاعدة هو تخصيص التعليل به، و عليه فلادليل على الكراهة بل مقتضى تعليل الاكتحال بان السواد زينة كما في صحيحة حريز أن الحناء حرام لانه زينة و عليه فالعناد محرم مطلقا كما ذهب اليه الشيخ في مناسكه في المقصد الأول. اللهم

إلا أن يستدل بخبر الكناني ولكنه مربوط بقبل الاحرام فلعل الحكم بعد الاحرام اشد و ليس مساويا مع حكم قبل الاحرام، فاستعمال الحناء قبل الاحرام لا إشكال فيه و لو بقي اثره لعدم الدليل على الحرمة قبل الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠، س ٥: «ما يعجبني».

أقول: قوله ما يعجبنى الخ يدل على أن الشقاق ليس على نحو يدخله في الضرورة و إلا فلامورد لهذا القول أي ما يعجبنى، مع أنها مفطرة الى العلاج و كيف كان لسان ما يعجبنى يناسب الكراهة لا الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠، س ٧: «حتى مع عدم الزينة».

أقول: لأن خبر الكناني ورد فيمن أراد الخضاب لعلاج الشقاق لا الزينة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٠، س ١٥: «المحمول على الكراهة».

أقول: إذ يجمع بين قوله «لايدخل» و قوله «لابأس أن يدخل» بالكراهة، ثم أن الدلك أيضا مكروه بل الأحوط هو ترك الدلك و ان ذهب في الجواهر الى الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢١، س ٨: «لايخفى أنه ليس».

أقول: و فيه أن ملاك التخصيص هو قوة الظهور فإذا كان الأمر بالعكس كما إذا كان المتكلم في مقام بيان الخصوصيات و لم يذكر شيئا في حال بيان احكام شيء فلامجال للتخصيص، بل اللازم هو التصرف في الهيئة لأن الظهور الإطلاقى أقوى من ظهور القيد، نعم إذا كان الظهوران متساويين يمكن أن يدور الأمر بين التخصيص أو التصرف في الهيئة، و أما بالنسبة الى المقام فيمكن أن يقال أن

التصرف في الهيئة لاوجه له بعد عدم شمول الريحان لمثل الاذخر و اشباهه من النباتات البرية الوحشية إذ لامنافى للنهى عن الطيب و لاالريحان، هذا مضافا الى أنه لو سلمنا شمول الريحان له و لاشباهه لكان التصرف في الهيئة مما لاوجه له أيضا، لانه و اشباهه من النباتات الوحشية أفراد خاص بالنسبة الى المطلق فيقدم عليه بالتخصيص لقوة الظهور نعم لو كان المراد من الاشباه هو الاشباه المطلقه حتى النباتات الاهلية التي يستنبتها الزارعون، صارت النسبة بين صحيحة معاوية و صحيح حريز متباينة، و حيث كان «لابأس» أقوى من ظهور النهى، يتصرف في هيئة النهى و يحمل على الكراهة، ولكنه غير ثابت. فالأقوى هو الحرمة في غير الموارد التي ذكرت في صحيحة معاوية كما ذهب اليه الشيخ الاعظمﷺ في مناسكه.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٢١، س ١٠: «فقد سبق بعض الأخبار».

أقول: راجع ص ٤١٨.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٢١، س ١١: «كذا الكلام في السواك».

أقول: ولايخفى مقتضى ظاهر النهى هو عدم جوازه فيما إذا علم انه موجب الادماء كساير المنهيات و أما إذا لم يعلم فلاإشكال للاستياك، و أما صحيحة معاوية بن عمار «في المحرم يستاك؟ قال نعم قلت فان أدمى يستاك؟ قال نعم هو من السنة». (الوسائل، ج ٤، باب ٩٢ من أبواب تروك الاحرام ،ح ١) ففيه أنه مطروحة أو محمولة على ما إذا لم يعلم أن الاستياك يوجب الادماء. و اتفق الادماء و لذلك ذهب الشيخ الأعظم في مناسكه الى حرمة الادماء و لو بالاستياك ان علم بانه موجب للادماء.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢، س ٨: «لابائه عن التخصيص».

أقول: وفيه أنه يمكن القول بالحصر الاضافي فلامنافاة بينه و بين ما دل على جواز دخول المريض و غيره بدون الاحرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٢، س ١٠: «بها لمعارضتها».

أقول: وجه المعارضة هو دلالة رواية علي بن أبي حمزة وجوب الاحرام عند الدخول مع أن موثق اسحاق يدل على عدم وجوب الاحرام عند الدخول للتعليل المذكور فيه و لايخفى عليك أن الاولى هو أن يقال لمعارضتها مع موثق اسحاق الذي ذكر فيه التعليل لاحسن حماد الذي لم يذكر فيه التعليل ثم ان جعل موثق اسحاق من المعارضات للمقام موقوف على عدم الفرق بين عمرة التمتع و عمرة مفردة كما هو الظاهر و إلا فلامعارضة كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣، س ١٤: «دخوله مشكل».

أقول: لاحتمال مدخلية المهنة فيه، فالتعدى الى كل من تكرر بدون المهنة مشكل، و صدق المهنته على الحملدارية الذين لهم هذا الشغل في أيام من السنة فقط غير ثابت.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٣، س ١٤: «أما التفصيل».

أقول: و لايخفى عليك أن ظاهر قوله في موثق اسحاق في غير الشهر الذي تمتع فيه أن المراد من الشهر هو شهر احرام التمتع لا شهر الخروج، و عليه فيحمل الذيل عليه فيكون المراد من قوله الشهر الذي خرج فيه هو الشهر الذي تمتع و خرج فيه.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٢٤، س ٩: «كان مفردا».

أقول: أو عدل الى الافراد و من المعلوم أن احرام الحج الافراد ليس من المكة المكرمة.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٢٤، س ١٤: «قد سبق موارد».

أقول: لم ار في السابق من كلامه بيان كيفية لباس الاحرام للمرئة فيما سبق ولكن ربما يقال أنها تردى بالرداء و تتزر بالازار فوق لباسها، و لعله لاطلاق قوله في صحيحة معاوية بن عمار «و تصنع كما يصنع المحرم و لاتصلى فيما لم يدل دليل على نفى ثوبى الاحرام فمقتضى هذا الاطلاق وجوبه فيها أيضا، ولكن حكى في المستمسك عن الجواهر، أنه قوى العدم معللا بعدم شمول النصوص لها، و قاعدة الاشتراك غير جارية هنا لمخالفتها لظاهر النص و الفتوى؛ ثم أورد عليه بقوله و فيه ان الفتاوى مطلقة و لم أقف على من قيد الوجوب بالرجل إلا الجبرانى في حدائقه و أما النصوص فان تمت دلاتها على الوجوب فالخطاب فيها اللرجل كغيرها من أدلة التكاليف التي كان البناء على التعدى فيها من الرجل الى المراة مع أن في بعض النصوص ما يظهر منه ثبوت الحكم فيها ففى موثق يونس بن يعقوب قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن الحائض تريد الاحرام قال تغتسل و تستشفر و تحتشى بالكرسف و تلبس ثوبا دون ثياب احرامها» و خبر زيد الشحام عن أبي عبدالله قال: «سئل عن امراة حاضت و هي تريد الاحرام فتطمث قال تغتسل و تحتشى بكرسف و تلبس ثياب الاحرام و تحرم. هذا و استشكل فيه فى المعتمد» (ج ۳، ص ۳۵۸) بان قاعدة الاشتراك لاتجرى في امثال المقام الذي تحتمل اختصاص الحكم بالرجال و بان مقتضى النصوص الواردة في الحائض هو وجوب

أصل الثياب عليها و عدم جواز احرامها عارية لاوجوب لبس ثوبى الاحرام المعهودين، هذا مضافا الى ما في (المستند، ج ٢، ص ٥٦٦) من أن النص قد اشتمل على الأمر بلبس الثوبين و نزع المخيط و هذا يختص بالرجال دون المرأة لجواز لبس المخيط لها فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٤، س ١٦: «تحرم و هي حائض».

أقول: والسؤال أعم و لااختصاص له باحرام عمرة التمتع أو احرام عمرة مفردة، و أيضا إذا كان الاحرام مع الحيض جايزا كان كذلك مع احتمال عروض الحيض بطريق أولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥، س ٥: «حلال فسألوا الناس».

أقول: أي تكون طامثا في حل لا في احرام.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥، س ٨: «لاترجيح».

أقول: و لايخفى عليك أن صحيح معاوية و صحيح الحلبي المذكور في ص٣٦٨ و صحيح عبدالله بن سنان و صحيح الحلبي المذكوران في ص ٣٦٩، تدل على لزوم الخروج من الحرم مع الامكان و الاستطاعة، و معه فليقيد الموثق بصورة عدم امكان الخروج الى خارج الحرم أو محمول على كون مورد السؤال هو هذا الفرض، إذ لايمكن رفع اليد من الصحاح الدالة على اعتبار الخروج من الحرم كما لايخفى، نعم مر الكلام في الخروج الى ما قدرت من الطريق زائدا على الخروج من الحرم من أن ما دل على اعتباره، كصحيحة معاوية، محمول على الاستحباب بقرينة المطلقات المتعددة الصحاح الدالة على عدم اعتباره.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥، س ١٥ : «كيف يكون من باب».

أقول: بل يحمل على ما إذا كان القيد مفروض الحصول بقرينة الصحاح الدالة على اعتبار الخروج عن الحرم مع الاستطاعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٥، س ١٦ : «وجوب الوقوف بعرفات».

أقول: و لايخفى أن المحقق الحلي صاحب مختصر النافع حيث ذكر الاحرام بعنوان احرام الحج، اردفه بوجوب الوقوف بعرفات، و أما احرام عمرة التمتع أو عمرة المفردة فحكمها يستفاد من احرام الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٨، س ١٨.

أقول: بقي هنا شيء و هو أن مع حكم حاكم العامة بيوم العرفة هل يكفى التبعية أم لا؟ ربما يقال بالأول فيما إذا لم يعلم الخلاف مستدلا بالسيرة القطعية، و بعض الأخبار كخبر أبي الجارود الذي قوى صحته سيدنا الأستاذ المحقق الداماد و السيد الخوئي ﵃ ، بل ربما يقال بالأول و لو علم الخلاف و المسألة معنونة هنا في المعتمد، و في كتاب الطهارة مسألة المسح على الحائل أيضا معنونة راجع المستمسك و التنقيح و عنونه سيدنا الاستاذ المحقق الداماد﵀ هنا فراجع. ولكن ذهب استاذنا العراقي(مدظله العالي) تبعا للشيخ الأعظم الى عدم الكفاية مطلقا و لزوم الاحتياط ان امكن، و إلا فيتحلل بالعمرة المفردة، ولكن القول بالكفاية مستدلا بالسيرة القطعية طول مأتى سنة بمراى الأئمة ﵈ و منظرهم من دون الاحتياط عن الأصحاب و التابعين للأئمة ﵈ قوى. هذا مضافا الى اطلاق خبر أبي الجارود و غيره لكن حكى عن استاذنا أن السيرة غير ثابتة و ان المراد من الناس

في خبر أبي الجارود هو الشياع لا العامة ولكنه كما ترى لان السيرة في ماتى السنة قطعية و لامجال للتشكيك فيها كما أن الظاهر من الناس هو العامة خصوصا مع ضميمه ما في صدر الخبر، حيث قال: فلما دخلت على أبي جعفر و كان بعض أصحابنا يضحى فقال الفطر يوم يفطر الناس و الاضحى يوم يضحى الناس و الصوم يوم يصوم الناس، انتهى. فان ظاهر هو تصحيح ما فعل بعض الأصحاب تبعا للعامة و هو باطلاقه دل على الاجزاء بلاقضاء و حيث كان في سند الرواية عبدالله بن المغيرة و هو من أصحاب الاجماع فالخبر مصحح هذا مضافا الى أن أبي الجارود من رواة كامل الزيارات و علي بن ابراهيم، و لذلك قال استاذنا الداماد‌ﷺ فتحصل أن الأقوى كون متابعة حكم المخالفين موضوعا في الشرع لجواز العمل بل وجوبه على وفق حكمهم سواء كان العامل شاكا في الحكم الواقعى أو عالما بمخالفة حكمهم للواقع بلا ايجاب قضاء و هذا حكم واقعى ثانوي حاكم على أدلة الأحكام الأولية فلاحاجة بعدها الى التمسك بروايات التقية التي لاتنهض لاثبات ذلك انتهى، هذا مضافا الى منع عدم نهوض روايات التقية لاثبات ذلك لان قولهم عليهم السلام التقية دينى هو جعل ما وافقهم من باب التقية من الدين فمع جعله من الدين لامجال لعدم الكفاية و الاجزاء لانه حاكم بالنسبة الى الأدلة الاولية، لايقال: أن قوله لان افطر يوما واقضى، أحب الى من أن أضرب عنقى، يدل على عدم كفاية التقية. لانا نقول: ان القضاء فيما ترك العمل لايدل على عدم الاجزاء فيما عمل بمثل عملهم من باب التقية التي تدل الادلة على أن بمنزلة الدين و في حكمه، اذ في صورة الترك لاعمل حتى ينزل منزلة الدين، ثم أن أدلة التقية كما تجرى في مثل حكمه بيوم العيد كذلك تجرى في مثل مكان الذبح فانهم اذا عينوا محلا للذبح

فمخالفتهم خلاف التقية إلا إذا رخصوا الذبح في محل اخر و مع منعهم فمقتضى عموم أدلة التقية هو اتباعهم و عليه فلايلزم التأخير الى عصر يوم العيد فضلا عن يوم الحادي عشر و الثاني عشر كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٢٩، س ١٩ : «الوقوف ليلا مع».

أقول: ولايخفى عليك أن الليل الشرعي هو ما بين المغرب و طلوع الفجر، ثم أن الوقوف الاضطرارى في أي وقت من هذا الوقت المحدد يقع، يكفى كما هو مقتضى قوله «فيقف بها ثم يفيض» إذ اطلاقه يشمل المقدار اليسير أيضا، ثم أن ترك الاستفصال عن صورة الجهل أو النسيان أو المرض حيث سئل السائل عن الرجل ياتى بعد ما يفيض الناس من عرفات يدل على شمول الحكم لجميع الصدر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠، س ٨: «يوم النحر فإن».

أقول: ولايخفى عليك أن يوم النحر منصرف الى اليوم النحر الذي تنحر الناس فيه الابل و من المعلوم انه يوم العيد، و أما مكان النحر فيمكن أن يقال أنه منصرف الى منى أيضا، ولكنه بلاوجه لامكان ان يفرغ الحاج من اعمال يوم العيد و ذهب الى مكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠، س ٨: «صام ثمانية عشر».

أقول: وهنا سؤال و هو أنه هو يعتبر التوالى أم لا؟ ربما يقال باعتباره لانه المتفاهم عرفا من الأمر بشيء خلال ساعات أو أيام و استشكل فيه بان الانصراف بدوى فمقتضى الأصل هو عدم اعتبار التوالى هذا مضافا الى حصر التوالى في صيام

خاص بحسب بعض الاخبار راجع المعتمد (ج ٥، ص ١٥١) و المستمسك (ج ٨، ص٥٢٢) و في خبر الجعفري، أنما الصيام الذي لايفرق كفارة الظهار و كفارة الدم و كفارة اليمين، و في صحيحة ابن سنان كل صوم يفرق الاثلاثة أيام في كفارة اليمين، انتهى، و الأحوط هو مراعاة التوالى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٠، س ١٣: «و يدل عليه».

أقول: و الرواية و ان دلت في خصوص الجهل ولكن يمكن أن يقال أن ذكر الجاهل من باب ذكر الفرد الخفى و الملاك هو الذي يستفاد من الشرطية الثانية فالمعيار هو التعمد و عدمه فان تعهد فعليه بدنه و ان لم يتعمد فليس عليه بدنة سواء كان جاهلا أو ناسيا و الشرطية الأولى فرد من مفهوم الشرطية الثانية ذكر من باب أنه فرد اخفى فلاتغفل ثم أنه لو سهى و أفاض ثم تذكر يجب عليه العود فان لم يعد فهو آثم و أما الكفارة فقد يقال بانها لاتجب و لعله لعدم كون الافاضة بالاختيار و مجرد ترك العود لايجعل ما وقع عن نسيان عن اختيار و لو شك فالأصل هو العدم و معذلك فالكفارة أحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣١، س ١٢: «المرجع الأصل».

أقول: و هو البرائة لأن الشك في الأقل و الأكثر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٣، س ٦: «خبر الحلبي الصحيح».

أقول: في الوسائل قال سألت أباعبدالله عليه السلام «عن الرجل ياتى بعد ما يفيض الناس من عرفات؟ فقال ان كان في مهل حتى يأتى عرفات من ليلته فيقف بها ثم

يفيض فيدرك الناس في المشعر قبل أن يفيضوا فلايتم حجه حتى يأتى عرفات و ان قدم رجل و قدفاتته عرفات فليقف بالمشعر الحرام فان الله اعذر لعبده فقد تم حجه إذا ادرك المشعر الحرام قبل طلوع الشمس، و قبل أن يفيض الناس فان لم يدرك المشعر الحرام فقد فاته الحج فليجعلها عمرة مفردة و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ١٠، ص ٥٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٣، س ٨: «لكنه من المحتمل».

أقول: وفيه أن الظاهر من الرواية أنه تعليل للأمرين و لا وجه لتخصيصه بكفاية الوقوف بالمشعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٧، س ٨: «كما عساه يظهر».

أقول: تنظير للأجزاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٧، س ٩: «لكونه نسكا».

أقول: تعليل لعدم الأجزاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٧، س ٩: «فإن كان المراد».

أقول: هذا جواب من الشارح.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٧، س ١١: «هذا فيخالف المقام».

أقول: أي فمن يقول يعدم الاجزاء مع وجود النية الاجمالية و الارتكازية يجعل المقام مخالفا مع الامساك الصومى، و الحاصل أن النية الارتكازية الاجمالية تقتضى الصحة في المقامين فمن نوى الاحرام للحج و قصد مناسك الحج كفى

وقوفه في العرفات و المشعر مع هذه النية و ان كان عند الوقوف غافلا عن الوقوف او نائما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩، س ٤: «على الصحة مع حصول».

أقول: و قد يظهر من بعض الكلمات اشتراط الصحة بالعود بعد الافاضة لدرك الوقوف من الطلوع الى الفجر ولكنه لايساعده إطلاق الروايات.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩، س ٥: «عليه أنه لو أفاض».

أقول: و لو أفاض بعد الفجر و درك مسمى الوقوف فقد ارتكب حراما، و أما الكفارة فلادليل عليها عدى ما ورد في الفقه الرضوي الموجب للاحتياط و ان لم يكن واجبا، راجع المعتمد (ج ٥، ص ١٧٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩، س ١٠: «بشاة للعامد».

أقول: و في شمول حسن مسمع العامد مع احتمال أن يكون الموضوع فيه الجاهل تأمل و الاحتياط ما في العامد باعادة الحج في القابل لايترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٣٩، س ١٤: «ليلا للمرأة».

أقول: ولايخفى عليك أن المستفاد من الأخبار هو جواز الافاضه ليلا للضعفاء أيضا، و هذا العنوان يشمل الشيوخ و الصبيان اللهم إلا أن يكون مقصود المصنف من الخائف معنا يشملهم أيضا بل يشمل الأخبار من يلزم أن يكون مع هؤلاء كما هو ظاهر خبر سعيد الاعرج و خبر أبي بكير و ظاهر بعض العبائر كالمحكى عن المنتهى، فانه صرح جواز الافاضة لمن له شغل ضرورى و المعية مع الضعفاء من

الشغل الضروری بل لعله يشمل من لزم أن يخرج قبل الفجر لتعيين المحل و اعداده، نعم مقتضى بعض الأخبار كخبر أبي بصير هو أن يخرجوا بعد انتصاف الليل وقوف ساعة مكان الوقوف بين الطلوعين حيث قال لابأس بان يقدم النساء ان ازال الليل فيفض عند المشعر الحرام في ساعة ثم ينطلق بهن الى منى الخ فتأمل ثم أن جواز الرمي في العاشر ليلا للنساء لم يتقيد بالعذر عن الرمي في اليوم هنا بل يجوز لهن الرمي في الليل، و النهى عنه في صحيحة معاوية محمول على الكراهة بقرينة صحيحة أبي بصير، فجواز الرمي في الليل من جهة نفس النساء و الصبيان، و لامدخلية للعذر فيه هذا، بخلاف الرمي في الحادي عشر و الثاني عشر فانه لايجوز لهن الرمي في الليل إلا إذا كن معذورات عن الرمي في اليومين كما سيأتي الاشارة اليه فيها سيأتي.

قوله في ج ۲ ، ص ۴۳۹، س ۱۹ : «للنساء و الصبيان».

أقول: ولايخفى أن النساء و الصبيان و الضعفاء موضوع الحكم و لو لم يكن مشقة لبعضهم، و المشقة النوعية توجب تعلق الحكم بنفس هذه العناوين و هكذا في الرمي في الليل و أما غيرهما فلايجوز لهم الرمي في الليل مع القدرة عليه في اليوم.

قوله في ج ۲ ، ص ۴۳۹، س ۱۹ : «بليل و أن يرموا».

أقول: إطلاق الليل يقيد بقوله إذا زال الليل في بعض أخبار اخر كصحيح أبي بصير و عليه فاللازم هو الافاضة بعد انتصاف الليل بل مقتضى قوله فيقفن عند المشعر الحرام ساعة، هو وقوفه ساعة بعد الانتصاف مكان الوقوف من الطلوعين

غير المبيت، اللهم إلا أن يقال إن رفع اليد عن المطلقات بهذه الرواية مشكل فيحمل على الاستحباب و عليه فلايترك الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٠، س ١: «و كلن من يضحى».

أقول: ربما يسئل عن وقت الذبح يمكن أن يقال إن الظاهر من صحيحة ابن سنان هو أن وقت الذبح المذكورين هو الليل حيث قال عليه السلام في الصحيحة المذكورة لابأس بأن يرمى الخائف بالليل و يضحى و يفيض بالليل (الوسائل، الباب ٤ من أبواب و هي جمرة العقبة) و حمل قوله و يضحى على الاضحاء لا الهدى كما في حج الداماد خلاف ظاهر السياق، و عليه فالوكيل أن يذبح في الليل لانه اتى بواجب الموكل و المفروض أنه هو الذبح في الليل و لايجب عليه تأخير الذبح الى بين الطلوعين كما يحكى عن بعض المراجع إذ ليس بين الطلوعين وقت الذبح و الرمي بل الوقت المختار هو بين طلوع الشمس و الغروب، فلو أريد بذلك الاحتياط فليؤخر الى وقت طلوع الشمس ثم أن الظاهر من الأخبار أن من عليه الذبح يجب عليه أن يذبح بعد الرمي أو لا ثم يقصر ثم يذهب للأعمال كما في قوله لاتبرح حتى تذبح ولكن ظاهر الأخبار الدالة على جواز التوكيل لمن أراد أن يزور البيت هو كفاية ذلك للتقصير و الذهاب تعبدا و لو أنكشف الخلاف بعد الأعمال فان عليه الذبح دون اعادة الأعمال فراجع أخبار الباب، فتدبر جيدا، فاني لم ار من استوفى البحث و حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) لزوم الاحتياط بتأخير الذبح الى طلوع الشمس مستدلا بان المراد من اليوم هو يوم الاجير و هو بين طلوع الشمس و غروبها فلايجوز الذبح بين طلوع الفجر و طلوع الشمس لأن الظاهر من

يوم النحر هو يوم الأجير، و أما التقديم في الليل قبل الفجر مشكل بعد اختصاص الدليل على فرض تمامية دلالتها بالخائف، و عليه فاللازم هو تأخير الوكيل، الذبح الى طلوع الشمس و لايجوز للمعذورين التقصير قبل الذبح و في الافاضة من منى الى المكة المكرمة للاتيان بالاعمال، هذا ولكن عرفت تمامية دلالة صحيحة ابن سنان و لاخصوصية للخائف و دلالة أخبار التوكيل في كفاية مجرد التوكيل فتدبر جيدا و بالجملة ملاحظة الجمع بين الأخبار هو موردها في الجواز، الافاضة من المشعر الى المنى، و الرمي فيه ليلا و التوكيل في الذبح و التقصير في الليل و الافاضة من منى الى المكة للأعمال للنساء و الصبيان و الخائف و الضعفاء، كصحيحه حفص و ابن مسكان عن أبي بصير و أبو المعزا عن أبي بصير و سعيد الاعراج و صحيحه ابن سنان، و التقييد بخوف الحيض يرفع اليد عنه جمعا بينه و بين صحيحه حفص حيث قال و إذا أرادوا أن يزوروا البيت و كلوا إلخ ثم أن خبر ابن مسكان ظاهر في أن التقصير في الليل فانه اكتفى فيه بالصبر ساعة بعد الرمي و التقصير و هكذا صحيحة سعيد الاعرج و لعله بذلك أفتى السيد الكلبايكاني قدس سره بذلك فراجع انتهى، اللهم إلا أن يقال إن هذه الاخبار معارضة مع خبر سعيد السمان قال سمعت أباعبدالله عليه السلام يقول أن رسول الله صلى الله عليه و آله عجل النساء ليلا من المزدلفة أي منى و أمر من كان منهن عليها هدى ان ترمى و لاتبرح حتى تذبح و من لم يكن عليها هدى أن تمضى الى مكة حتى تزور البيت (جامع الأحاديث ، ج ١٣، ص ٥٢٣) و عليه فليس بغير الخائف هو جواز التقصير و المفتى الى مكة قبل الذبح جمعا بين الأخبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣، س ٨: «أيضا لايستفاد منه».

أقول: لان غايته هو ارتكاب الحرمة التكليفية من جهة عدم جعل الحج عمرة فالاحرام باق الى العام القابل و له الاكتفاء به في اتيان سائر الافعال غير الاحرام اللهم إلا أن يتمسك بالدليل التعبدى الذي يدل على صيرورة الحج عمرة قهرا فلايبقى احرام الحج حتى يتمكن من الاكتفاء به في احرام الحج في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣، س ١٨ : «لكنه بحسب بعض».

أقول: هذا مضافا الى أن اطلاق الأخبار في مقام البيان و عدم التعرض لنية العدول في أكثرها شاهد على عدم لزوم نية العدول و عليه حمل ما دل على جعل الحج عمرة على الاستحباب لو لم يكن المراد من الجعل هو الاتيان باعمال العمرة لاقلب النية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٣، س ١٩ : «و لعل التعبير».

أقول: كما يؤيده الأمر في بعض الأخبار بنفس اعمال العمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٤، س ١٥ : «و يشترط أن يكون».

أقول: و ربما يشترط أن يكون مباحا و لعله لوحدة الغصب مع الرمي و هو يوجب البطلان، و ربما يقال بان اللازم احتياطا هو عدم خروج الاحجار من الحرم الى غير الحرم ولكن (بعد الفحص و التتبع) لم أجد دليلا عليه و مقتضى الأصل هو الجواز اللهم إلا أن يقاس بالأشجار و النبات و هو محل تأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٥، س ٥: «الفرد المتعارف».

أقول: أي لأن المتعارف هو أخذ الحصى منهما لا من غيرهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٤٦، س ١٤: «ثم ائت الجمرة القصوى».

أقول: و لايخفى عليك أن المأمور به هو رمي الجمرة و هو يصدق برميها من جنبها أو من فوقها أو من تحتها و حيث لم يعين لها تحديد بحسب المقدار يجوز الاكتفاء برمي فوقها ان زيد في ارتفاعها كما هو كذلك في زماننا هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) و ذهب في المعتمد (ج ٥، ص ١٦٥) الى عدم جواز الرمي على المقدار الزائد عن زمان الائمة عليهم السلام انتهى و قد عرفت ما فيه و في صحيحة معاوية بن عمار و لاترمها من اعلاها (الوسائل، ج ١٠، ص ٧١) و لايخفى أن المقصود الرمي من اعلى جمرة العقبة فلايدل على النهى عن رمى اعلاها و في (الوسائل، ج ١٠،ص ٧٦) عن سهل بن زياد عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن أبي الحسن عليه السلام «و لا ترم على الجمرة» الى أن قال صاحب الوسائل و رواه الحميري في قرب الاسناد عن احمد بن محمد بن عيسى عن احمد بن محمد بن أبي نصر عن الرضا عليه السلام إلا أنه قال على الجمرة انتهى، و الظاهر أن قوله و لاترم على الجمرة تصحيف فلايرم اعلى الجمرة و إلا فلايكون فرق بين رواية الحميري و غيره فلاوجه لقوله إلا أنه قال على الجمرة و يؤيده ادعاء بعض تلاميذي أنه رأى بعض النسخ أنه كان لاترم أعلى الجمرة، و عليه فيتعارض رواية أعلى الجمرة مع رواية على الجمرة اللهم إلا أن يحمل أعلى الجمرة على الثاني

بتقدير «من» كما عرفته في صحيحة معاوية بن وهب و يؤيده أن الأصحاب لم يمنعوا عن رمي أعلى الجمرة، فهذه الرواية محمولة على ما ذكر أو على الكراهة و كيف كان فالرمي من الطبقة الفوقانية لامانع منه بعد صدق رمي الجمرة و الأمر به هو رمى الجمرة و هو صادق من الفوقاني أيضا و أن اعتبر تحديد ذلك بما كان في عصر النبي ﷺ فلازمه هو عدم جواز الرمي اعلى الجمرة من الطبقة التحتانية أيضا لعدم العلم بكونه ارتفاع الجمرة في عصره صلى الله عليه و آله بهذا لمقدار فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٠، س ١٨ : «و قد سبق خبر أبي بصير».

أقول: قوله يضحى عنهن ظاهر في النيابة و لاينافيه قوله و ولكن لاينافيه و مما ذكر يظهر ما في المعتمد (ج ٥ ، ص ٢٩١) حيث ذهب الى عدم مشروعية النيابة في الذبح لعدم ورود أمر بها مع أن إن الأمر بالأمر بالنيابة أمر بها كما لايخفى و مما ذكر أيضا يظهر ما في كتاب حج استاذنا الداماد‌ؒ حيث قال أن القدر المتيقن من الروايات هو جواز جعل الذابح بمنزلة الآلة في الذبح إلخ حيث قوله عنه وعنهن كاف في ظهور النيابة نعم يجوز بنحو التسبيب أيضا و ينوى صاحب الهدى، و أما في صورة النيابة فالاحوط هو الجمع بين قصد الذابح و قصد صاحب الهدى ثم ان كان الذابح بعنوان النائب فاللازم هو أن يكون مؤمنا لعدم الدليل على مشروعية نيابة المخالف كما مر في ص ٣٠٤ و أما ان كان الذابح بمنزلة الالة و التسبيب فلامانع من أن يكون مخالفا لعدم الدليل على اعتبار الايمان نعم لايجوز أن يكون الذابح كافرا لان الاسلام من شرائط التذكية كمالايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥١، س ١٤: «ترك الاستفصال في الأمر».

أقول: أي ترك الاستفصال في الأمر الواقع الخارجي بين أن يكون فرضا أو نفلا و بين أن يكون متمكنا من الرجوع الى المنى و الذبح فيه أو لا يكون كذلك، فالموضوع و ان كان هو فرض النسيان ولكن باعتبار ترك الاستفصال يدل على عدم اعتبار المنى، حيث دل بترك الاستفصال على جواز الذبح و لو كان متمكنا من العود الى المنى، و هكذا يدل حسن معاوية بن عمار على أن مكة كلها منحر، فمقتضى الجمع بين هذين الخبرين و بين ما يدل على كون الخبر بمنى هو حمل الأخير على الأفضلية ولكن ينافيه صحيح منصور بن حازم عن أبي عبدالله عليه السلام في رجل يضل هديه فوجده رجل اخر فينحره فقال ان كان نحره في غير منى لم يجز عن صاحبه (الوسائل، باب ٢٨ من أبواب الذبح) فانه يدل على عدم اجزاء النحر في غير المنى في حال الاختيار فالأخبار معارضة فأخبار التعبد موافقة العامة، فالعمل على ما يدل على اعتبار المنى في حال الأختيار فيترجح بذلك على الأخرى نعم يمكن أن يقال أن أدلة اعتبار النحر في المنى لايشمل صورة التعذر تصور بالنسبة الى الاطلاق بصورة النسبة الى الإطلاق فيعمل في صورة التعذر بالمطلقات الدالة على الهدى كما في المعتمد فالمنى معتبر عند الامكان و أما مع عدمه فلااعتبار له فيجوز الذبح لايقال الذبح ميسور الى آخر أيام التشريق أو آخر ذي الحجة فلاوجه للذبح في غير المنى بمجرد التعذر في يوم العيد لأنا نقول ليس لم كذلك لأن الذبح في غير يوم العيد ممنوع، هذا مضافا الى أن أدله جواز التأخير لايشمل المقام و عليه لزم أن يكتفى بالميسور وهو الذبح في غير المنى فيترتب عليه الحلق و حكى عن استاذنا العراقي و الكلبايكاني قدس سرهما يؤخر الذبح حتى

يتمكن من منى لأن مراعاة المكان أهم من مراعاة الزمان لسقوط الزمان في بعض الأحوال عكس المكان، ولكن لزم أن يأتى بالحلق يوم العيد لوجوبه فيه، يمكن أن يقال أن أهمية المكان لم يعلم بعد سقوطه أيضا عند النسيان بل مراعاة الزمان يرجح لأن بها يحفظ ترتيب الحلق على الذبح أيضا فالأحوط هو الذبح في يوم العيد و الأحوط منه هو تكرار الذبح في منى عند أمكانه و تكرار الحلق أيضا و في الأخير حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) أن أدلة التقية يشمل الذبح في منى فان الذبح في نفس المنى بعد كونه ممنوعا في يوم العاشر و غيره يجوز التقيه في هذا اليوم بأن يذبح خارج المنى و ان أمكن له الذبح في بقية أيام ذي الحجة في المنى لأن التقيه ليست أضطرارية بل هي مداراتية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٢، س ١٧: «للهدى فيدل عليه».

أقول: هذا مضافا الى صحيحة البزنطي سألت أباالحسن عليه السلام عن التمتع يكون له فضول من الكسوة بعد الذي يحتاج اليه فتسوى تلك الفضول مائة درهم هل يكون ممن يجب عليه فقال لابد من كراء و نفقة فقال له كراه و ما يحتاج اليه بعد هذا الفضل من الكسوة فقال و أي شيء كسوة بماة درهم هذه ممن قال الله فمن لم يجد فصيام ثلثة أيام في الحج وسبعة إذا رجعتم (الوسائل، باب ٥٧ من أبواب الذبح) ولكن قال في الجواهر فيه و ان كان يحتمل غير ذلك و هنا كلام مذكور في كتاب الحج لأستاذنا الداماد قدس سره فراجع المجلد الثالث ، ص ١٥٠ هذا مضافا الى أن قاعدة نفي العسر و الحرج مقتضى عدم وجوب بيع ما يستلزم الحرج و العسر بفقدانه من دون اختصاص بالثياب بل في غيرها مما يحتاج اليه أيضا فتدبر جيدا.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٥٣، س ٢١ : «عدم جواز إخراج شيء».

أقول: ولايخفى أن صاحب الجواهر ذهب في نجاة العباد ، ص ٣٩٦ إلى أنه يكره اخراج شيء من لحم الهدى من منى، و الى أنه لا بأس باخراج ما يضحيه غيره اذا كان قد اهدى اليه أو تصدق به عليه أو اشتراه من الفقير و لو من اضحيته فراجع.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٥٤، س ١١ : «و ذلك للفرق بين قول».

أقول: و فيه منع.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٥٤، س ١٧ : «و فيه إشكال».

أقول: ربما يقال بلزوم كون الذبح في يوم النحر للمختار من جهة ترتب الحلق عليه و من المعلوم أن الحلق لزم أن يكون في يوم النحر كما دل عليه ما رواه الشيخ عن أبي بصير قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام عن المتمتع أراد ان يقصر فحلق رأسه قال عليه دم يهريقه فاذا كان يوم النحر امر الموسى على رأسه حين يريد ان يحلق» (تهذيب ، ج ۱،ص ٤٩١) هذا مضافا الى قوله فحمل الهدى يوم النحر صحيحة معاوية بن عمار (كافي ، ج ٤، ص ٣٦٩) قال سيدنا الأستاذ المحقق الداماد قدس سره و طريق الاستدلال على عدم جواز تأخير الذبح عن يوم النحر امران: الأول ما يدل على ايجاب التوكيل ليوم النحر و الثاني ما يدل على تعين الحلق يوم النحر عند انضمام مقدمة خارجية دالة على لزوم الترتيب بين الذبح و الحلق بتقديم الأول على الثاني ثم بين الأمرين في (ج ٣، ص ١٧٣) و بين المقدمة الخارجية أيضا في (ج ٣، ص ٣٥٠) و لقد أفاد و أجاد في كلا البحثين و اختار أن الترتب لازم و ضعا و تكليفا بالنسبة الى العالم العامد بين مناسك منى من الرمي ثم الذبح ثم الحلق و

حيث عرفت أن الحلق في يوم النحر فالذبح متعين أيضا فيه للعالم العامد فلايجوز تأخيره عنه و أما بجواز تأخير الذبح الى عشية اليوم الثالثة لمن وجد الضالة لصحيح محمد بن مسلم عن أحدهما إذا وجد الرجل هديا ضالا فليعرفه يوم النحر و اليوم الثاني و اليوم الثالث ثم ليذبحه عن صاحبه عشية الثالث كما في الجواهر ففيه أنه مختص بصورة وجدان الضالة لاحتمال الخصوصية كما أن تجديد الاضحى باربعة أيام في منى و بالثلاثة في غيره كما في روايتى علي بن جعفر و عمار الساباطي مخصوصة بالاضحى و لايعارض التحديد الوارد للهدى فقط بيوم النحر و هكذا توسعة النحر بمنى ثلاثة أيام بحيث يترتب عليها ما يترتب على يوم النحر كقوله النحر بمنى ثلاثة أيام فمن أراد الصوم لم يصم حتى تمضى الثلاثة الأيام و النحر بالاحصار يوم فمن أراد أن يصوم صام الغد لاتعميم فيها بل المتيقن هو التوسعة بالنسبة الى حرمة الصوم لا بلحاظ جميع آثار يوم النحر و لعل الظاهر من التفريع أيضا هو اختصاص التوسعة بذلك و عليه فلايجوز التأخير عن يوم النحر للذبح ثم إذا دار الأمر بين مراعاة الزمان و مراعاة مكان الذبح و هو منى بان لايمكن النحر في منى الامع التأخير عن يوم العيد فلايجوز التأخر لأن مراعاة المكان توجب رفع اليد عن متعين يوم العيد للذبح و الحلق بخلاف العكس فانه لايلزم إلا رفع اليد عن قيد المكان و هو منى، و المرجح هو الأول فلو سلم عدم الترجيح فدار الأمر بين المحذورين و مقتضاه هو التخيير بين مراعاة الزمان و مراعاة المكان ذهب استاذنا العراقي (مدظله العالي) في أخير كلامه الى تعيين الذبح في يوم العيد و لزوم الصبر الى العصر فان لم يتمكن من الذبح في من فليذبح في أي مكان و يحلق و يقصر في

يوم العيد و لايتأخر عن اليوم العيد فلاتغفل هذا مضافا الى شمول عموم أدلة التقيد لذلك أيضا لعدم اختصاصه بالأحكام بل يشمل الموضوعات فاذا منع العامة عن الذبح في المسلخ الموجود فذبح الهدى في غيره يخالف التقية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٥، س ١٠ : «على الاطلاق فيما ذكر».

أقول: في صحيح عبدالله بن سنان.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٥، س ١٠ : «ولايبعد أن يستشكل».

أقول: و عليه فالأحوط أن لايوخر الذبح عن الحلق عمدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٥، س ١٤ : «ببعض الصور منها».

أقول: كمن يجد الثمن و لايجد الغنم إلخ وكمن نسى أن يذبح الخ و عليه فالموضوع هو المعذور لاالمختار فلايشمل المتعمد و لعل هذا هو وجه الاشكال في قوله و إلا يشكل في جميع الصور.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٥، س ١٨ : «ذبح قال:لابأس».

أقول: بل اطلاق الراوية و ترك الاستفصال يدل على أن الذبح بعد يوم العاشر يجوز فيقيد بحسن حريز الى آخر ذي الحجة فلايجوز الذبح بعد ذي الحجة بل يجب عليه الذبح في العام القابل ثم أن النسيان حيث لاخصوصية له فيشمل مطلق العذر من الجهل القصورى أو الاغماء و غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٥، س ١٨ : «و في صحيح على ابن جعفر».

أقول: في إطلاق الاضحى على الهدى تأمل و اشكال و سيأتي في ص ٤٧٧ الاستدلال بالرواية المذكورة لبيان توقيت الاضحية المستحبه في المنى و ساير الأحصار.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٦، س ١٤ : «البقر و الغنم».

أقول: والمراد منه هو المعز و أما الضمان فقد صرح الصحيحة باكتفاء الجذعه فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٦، س ١٧ : «لابد من الاحتياط».

أقول: و يجئ فيه ما مر من البرائة أيضا بعد صدق الجذ ع على طرفى الاحتمال.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧، س ١١ : «إجزاء الخصي».

أقول: و هكذا كل ناقص عدى ما خرج بالدليل كالمكسور قرنه الظاهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧، س ١٧ : «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: ولكن مع إمكان التخصيص و تقديم صحيح علي بن جعفر على صحيح ابن مسلم لايصل النوبة الى التصرف في الهيئة و عليه فظهور النهى في الهدى الواجب باق على اصله هذا مضافا الى كفاية صحيح عبدالرحمن بن الحجاج الوارد في الهدى و لعله لذا أفتى الشيخ‌ﷺ في مناسكه بعدم اجزاء الخصي.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧، س ١٧ : «و حمل قوله‌عليه السلام».

أقول: أي و بين حمل قوله إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧، س ١٨ : «بما في صحيح عبدالرحمن».

أقول: ربما في خبر أبي بصير من قوله في جواب فالخصى يضحى به؟ لا إلا أن لايكون غيره ولكنه ضعيف بعلي بن أبي حمزة البطائني (الوسائل، ج ١٠، ص١٠٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٧، س ١٩ : «لاقوة له عليه».

أقول: بان لايقدر على شرائه بسبب عدم الثمن أولايقدر على تهيئة من مكانه و كيف كان يدل الرواية على ان شرط عدم الخصى منوط بالتمكن و أما مع عدم التمكن اكتفى به و لاملزم لشراء الكامل في بقية شهر ذي الحجة أو الذبح في العام القابل بل لعل المراد من عدم القوة له عليه هو عدم الوجود لاعدم وجود ثمنه لان المعمول عدم نقص قيمة الخصى عن غيره و عليه يتحد هذه الرواية مع خبر أبي بصير الوارد في مطلق الاضحية الدال على كفاية الخصى فيما إذا لايكون غير الخصى فالأقوى كفاية الخصى فيما إذا لم يوجد غير الخصى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩، س ٥: «إن لم يجده سمينا».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح و بعده ولكن المتيقن هو بعد الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩، س ٥: «فوجده سمينا».

أقول: إطلاقه يشمل قبل الذبح و بعده، ولكن المتيقن هو بعد الذبح ثم هل يشمل ما إذا لم يقصد السمين أو يختص بما إذا قصد السمين في الواقع يمكن القول بعدم الشمول، لأن ظاهر المقابلة بين قوله «يرى» في هذه الفقرة و قوله «بعلم» في الفقرة الاتية هو أن المراد بقوله يرى هو الظن و مع الظن يجتمع احتمال الخلاف فيمكن قصد السمين في الواقع، اللهم إلا أن يقال لم يقيد الرواية بالقصد

فاطلاقه يقتضى الاجزاء و لو لم يقصده فمع احتمال الخلاف، يصح و لو لم يقصده و لو كان من جهة عدم المبالاة فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩، س ٦: «هو يعلم أنه مهزول».

أقول: مقتضى المقابلة مع قوله يرى أن مع العلم بالهزال و عدم احتمال الخلاف لم يجز.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٥٩، س ٧: «جهة السند معارض».

أقول: و فيه منع لان النسخة الصحيحة في صحيحة ابن مسلم اجزئت، و لعل هذا الاشتباه ناش من ساير الكتب و إلا فقد ذكر النص سابقا مطابقا للنسخة الصحيحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦١، س ١١: «إرادة الإهداء من التصدق».

أقول: و يمكن الاستدلال على الاهداء بقوله و اطعم القانع و المعتر فان اللغة لم تفسرهما بالفقر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٢، س ٤: «بعض الأخبار خلافه».

أقول: و هو كفاية قدر منها للأكل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٢، س ٥: «في برمة ثم تطبخ».

أقول: القدر من الحجر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٢، س ٦: «منها و حسيا من مرقها».

أقول: أي شربا منه شيئا بعد شيء.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٦٢، س ۹: «كان المحكى عن الجاهلية».

أقول: ربما يقال أن تحريم ذلك في الجاهلية لم يثبت، فلاوجه لرفع اليد عن ظهور الأمر في الوجوب.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٦٢، س ۱۲: «لكنه يشكل استفادة».

أقول: وفيه أن رواية معاوية بن عمار لاتشمل الاضحية، و هكذا صحيحة سيف التمار، نعم فيه «اطعم أهلك ثلثا» ثم على كل تقدير سواء كان واجبا أو مستحبا هل يكفى شرب المرق مكان أكل اللحم أو لا؟ يمكن أن يقال إن قوله أطعم أعم من الأكل فيشمل اشراب ماء اللحم أيضا، هذا مضافا الى امكان أن يقال أن قوله وحيانى مرقها عطف تفسير لقوله و أكل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و على عليه السلام منها فتأمل، هذا مضافا الى صدق الأكل مع شرب المرق مع الخبز فتأمل و هكذا عطف و اطعموا القانع و المعتر على قوله فكلوا منها يساعدان المراد أعم إذا الاطعام لايختص بأكل اللحم بل يشمل اشراب المرق بل الأكل منها يصدق على أكل مرق اللحم مع الخبز، كما حكى عن استاذنا العراقي(مدظله العالي) و يؤيد صدق الأكل على شرب المرق أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم على ما في بعض الأخبار «أكل بنفسه و حسى هو و على عليه السلام » و بعد ذلك قال «و قد اكلنا فعلم من ذلك أن الأصل صادق مع الحسو فقط، لان على عليه السلام لم يأكل من اللحم و أنما حسى، و مع ذلك قال صلى الله عليه وآله وسلم و قد أكلنا فتدبر، هذا مضافا الى ما في المستدرك من أنه من حسى فقد أكل ولكنه ضعيف، و يمكن أن يقال ان أكل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ليس من جميع الجذوات لأنها كثيرة فانما حسوه من ماء جميعها بحيث اسند الأكل الى جميع البدن في

قوله «و قد أكلنا منها الان جميعا» يعلم أن حسو الماء يكفى في صدق الأكل، و إلا فلامجال لاسناده الى جميع أفراد البدن كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣، س ١ : «لكنه لايبعد إرادة».

أقول: و فيه أن ارادة العموم من الأضحية غير معلومة هذا مضافا إلى أن عدم لزوم الذكر الفحل و جواز الاكتفاء بالضان لايدل على كفاية الناقص من الفحل و هو مرضوض الخصيتين، و عليه فاللازم هو ملاحظة ما دل عليه الأدلة من أن يكون تاما و حيث أنه مشكوك الحصول في المرضوض فلايجوز أن يكتفى به، لايقال: أنه تام عرفا لأن ذلك يوجب سمن الغنم. لأنا نقول: نعم يوجب سمن الغنم ولكنه معذلك نقص عن الخلقة الأصلية كالجارية التي ليس على عانتها شعر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣، س ٧: «ولايجد الغنم».

أقول: أي ولايجد الغنم لاصحيحا و لاناقصا، و أما إذا وجد الناقص فيمكن القول بشموله أيضا بناء على ارادة الصحيح من قوله «و لايجد الغنم» فانه صادق عليه فانه حينئذ لايجد الغنم الصحيح فعليه ما في الرواية و يؤيد ذلك أن اللام للعهد و المعهود و هو الصحيح و كيف كان فليحتاط في غير الخصى بالجمع بين ذبح الناقص و ذبح هدى تام في بقية ذي الحجة و أن لم يتمكن من التام ففي العام اللاحق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٣، س ١٩ : «فلسانه ليس لسان الحكومة».

أقول: يمكن أن يقال إن ظاهر الآية هو عدم الوجدان في وقت الذبح و حيث كان وقت الذبح موسعا بالخبر المذكور و غيره الى أيام التشريق أو الى آخر ذي

الحجة فلايتحقق موضوع الآية إلا إذا كان مع العجز في تمام المدة المذكورة، اللهم إلا أن يدل الدليل التعبدى على تحديد الوقت بيوم النحر كخبر احمد بن عبدالله الكرخي قال قلت للرضا عليه آلاف التحية و الثناء المتمتع و ليس معه هدى الصوم ما لم يجب عليه قال يصبر الى يوم النحر فان لم يصب فهو ممن لم يجد (الوسائل، أبواب الذبح الباب ٥٤، ح ٢) اللهم إلا أن يقال إن يوم النحر أيضا يتوسع بمثل الخبر فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٤، س ٨: «أيام في الحج يوما».

أقول: ظاهر اطلاقه هو صحة الثلثه و لو لمن لم يقصد الاقامة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥، س ١ : «التقديم فاستدل».

أقول: ولاينافيه ما ورد في تعين الثلثة في يوم قبل التروية و يوم التروية و يوم عرفة لأن التعين المذكور حمل على الراجح جمعا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥، س ١ : «عليه بخبر زرارة».

أقول: و لعل التعبير بالخبر لاشتمال السند على السهل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥، س ١١ : «لإطلاق الدليل».

أقول: عنوان من لم يجد الهدى كعنوان المتمتع و المتمتع لايصدق إلا باحرام العمرة و اشتراط احرام الحج لادليل عليه بعد إطلاق عنوان التمتع الصادق بالتلبس بالعمرة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥، س ٢٠: «لم يصم في ذي الحجة».

أقول: إطلاق من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٥، س ٢١: «إطلاقه يشمل الهدي».

أقول: أي إطلاق الرواية من جهة ذكر دم شاة و عدم ذكر أنه للكفارة أو للهدى يقتضى كفاية دم شاة بمنى عن الأمرين و الأحوط هو الاتيان به بقصد ما في الذمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ٢: «عن رجل نسي أن».

أقول: و في المعتمد (ج ٥، ص ٢٨٢) و الظاهر أن المراد بنسيان صوم الثلاثة نسيان طبعى الصوم في تمام شهر ذي الحجة حتى قدم بشهر محرم و إلا فلو نسيه في بعض أشهر فلم ينس الطبعى الواجب عليه بل نسى فردا من أفراده.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ٦: «أيام في الحج».

أقول: أي في ذي الحجة كما هو المروى و يحتمل أن يكون المراد هو ثلثة الايام قبل الترويه و نفس الترويه و العرفة كما هو أيضا مستفاد من بعض الروايات كرواية العياشي و قال في آلاء الرحمان عليه رواية الفريقين.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ٧: «فإن فاته ذلك».

أقول: فان رجع الضمير الى فوت الثلثه اتى منى قبل التروية و بعدها و نفسها فهو مطلق و أما إذا اريد منه هو فوت الثلثه في ذي الحجة فهو معارض و كيف كان فالموضوع هو الفوت كما أن الموضوع في صحيح ابن مسلم من لم يعذر مشمول هذه النصوص للمتعمد الذي ترك الصوم في مكة مشكل جدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ١٤ : «و يمكن أن يقال».

أقول: راجع المعتمد (ج ٥، ص ٢٨١) تجده مقيدا في كيفية الجمع و حاصله أن الروايات الدالة على جواز الصوم لاإطلاق لها بحيث يشمل ما لو خرج عن ذي الحجة لأنها ناظرة الى الغاء خصوصية المكان و لا إطلاق لها من حيث الزمان قال الواجب أو لا على المكلف الصوم في المكة و توابعها فان لم يتمكن من الصوم بمكة يجوز له الصوم في الطريق أو بلده فاللازم مراعاة بقية الشروط و منها أن لايخرج عن ذي الحجة و عليه فلامعارض لما دل على الدم و عدم الصوم فيما إذا خرج عن ذي الحجة و لو سلم الاطلاق فالناسى يجب عليه الدم بالخصوص لصحيح عمران الحلبي و لامعارض له و أما التارك العامد لصيام الثلثة في مكة و الذي لم يصم في الطريق و لا في البلد حتى دخل شهر محرم فعليه الدم جزما و لادليل على جواز الصيام له بل لا دليل على جواز صومه في ذي الحجة فصلا عن شهر محرم لعدم شمول اطلاق أدلة الصوم التارك المتعمد، فهاتان الصورتان: الناسي و المعتمد يتعين عليهما الدم من دون أي معارض، و تعارَضَ الروايات فيما لو ترك صيام الثلثة الأيام لعذر من الاعذار لمرض أو حيض أو عدم قيام الجمال و عدم صبر القافلة و نحو ذلك من الاعذار إذ لاخصوصية للمذكورات، وجه التعارض بين الأخبار اختصاص روايات الصوم بذوى الاعذار و عمومها بالنسبة الى خروج الشهر و عدمه و اختصاص صحيحين المَنصُور بخروج الشهر و عمومها بالنسبة الى العذر و غيره، فيتحقق التعارض في مورد العذر عند دخول شهر محرم و يتساقطان و المرجع حينئذ الآية الكريمة و مقتضى قوله في الحج اشتراط وقوع الصوم في شهر ذي الحجة و قد صرح في النص بان في الحج أي في ذي الحجة

فان التقيد بالحج يوجب دخل القيد في البدلية و إلا لكان ذكر القيد لغوا فان انقضى شهر ذي الحجة فالبدلية غير ثابته فلابد من الهدى فالنتيجه تكون مطابقة لمفاد صحيحى منصور بن حازم انتهى، و عليه ففى جميع الصور بعد مضى ذي الحجة فالواجب هو الدم و لاصوم له.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ١٥ : «الكتاب غير متعرض».

أقول: و لايخفى عليك أن قوله تعالى ﴿فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ﴾ في قوله ﴿فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ فِى ٱلْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ الآية يكفى في أفادة أن الثلثة في ذي الحجة لأن المراد من الحج اما هو يوم التروية و قبله و عرفة و أما نفس ذي الحجة و عليه فثلاثة أيام الصوم مقيدة بذي الحجة لاغير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س١٦ : «إن قلنا به في مثل».

أقول: لم أفهم وجه هذا التفصيل بعد إطلاق أدلة التخيير الخبرى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ١٨ : «قابل للحمل على الكفارة».

أقول: ولكن معذلك هو نفي الصيام بقوله و ليس له صوم على كل تقدير و هو كاف في التخصيص لان نفى الصيام ثابت على كل تقدير، و إطلاقُ من لم يصم يشمل المتعمد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س١٨ : « فبهذه الجهة صارت».

أقول: أي بجهة قابليته للحمل على الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٦، س ١٩: «الأخبار المعارضة».

أقول: من صحيح معاوية و صحيح ابن مسلم ثم أن وجه الاخصية هو ذكر قوله «حتى يهل هلال المحرم» فهو أخص.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٧، س ١: «بالتخيير لكنه نقل».

أقول: لان صحيح عمران الحلبي لايكون من جهة الزمان أخص من الأخبار المعارضة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٨، س ٢٠: «له مقام بمكة».

أقول: قال في الجواهر ثم أن ظاهر النص و الفتوى قصر الحكم على المقيم بمكة، لكن في كشف اللثام عممه الحلبيان لمن صد عن وطنه، و ابن أبي مجد للمقيم بأحد الحرمين، و الفاضل في التحرير، لمن أقام بمكة، أو الطريق، و اطلق في التذكرة لمن أقام إلا أنه استدل بصحيح معاوية الذي سمعته، و لايخفى عليك ما فى الجميع! ضرورة كون الوجه الاقتصار في الشهر على النصوص للأمر بالآية بالتأخير الى الرجوع الظاهر منه الحقيقه...، انتهى. و بالجملة فمقتضى اطلاق الآية هو لزوم الرجوع الى موطنه و لايجوز في غيره إلا ما خرج بالدليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٨، س ٢١: «بقدر مسيرة إلى أهله».

أقول: قدر المسير غير عنوان الوصول الى البلد فإذا صبر بمقدر المسير و لو لم يعلم بوصول الرفقه يكفى ذلك كما لايخفى، ثم أن الظاهر من الرواية هو الصبر

بقدر المسير لمن كان له مقام بمكة فابتداء مدة قدر المسير من حال الاقامة لاقبلها و كذلك ابتداء الشهر كما هو أيضا أوفق بالاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩، س ٨: «جعل المدار على مضي».

أقول: و فيه أن اشتراط مضى أيام التشريق لحرمة الصيام فيها فالبيان ملاك وجوب السبعة، و عليه فمفاد الرواية أن مع مضى أيام التشريق يصوم السبعة فهو مطلق و يقيد بصحيحة معاوية بن عمار الدالة على لزوم مضى مدة المسير الى أهله أو مضى شهر من ابتداء قصد الاقامة بمكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٦٩، س ٩: «عل الظن بدخول».

أقول: لعل ذكر الظن باعتبار احتمال عروض الموانع عن دخول البلد فمن صبر بمقدار المسير و لو ظن بدخول أهل بلده في بلده كفى لأن الملاك هو الصبر قدر المسير.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٧٠، س ٣: «يمكن دعوى ظهور».

أقول: و فيه منع واضح لأن مفروض الرواية هو من اتى بالثلاثة فالنفى ليس بالنسبة الى الثلاثة بل بالنسبة الى السبعة فلاتغفل بل مقتضى كون الموضوع من التي بالثلثه ان نفى القضاء مخصوص بهذه الصورة فلايشمل ما لم يأت بالثلاثة و عليه فمن تمكن من الصوم و مات قبل الاتيان بالثلثه فعلى وليه قضاء الثلثه و العشرة أيضا كما ذهب اليه صاحب الرياض على المحكى عنه والمحقق الداماد ﷺ في كتاب حجه (ج ٣، ص ٢٨٣) فلاوجه لاستعجاب صاحب الجواهر.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٧٩، س ١٠: «كان قد حج قبلها».

أقول: إطلاقه يشمل ما إذا حج لنفسه و أراد الحج في العام الآتى عن صرورة، ففي هذه الصورة يصدق عليه أنه كان قد حج فلايلزم عليه أن يحلق و لو حج عن صرورة ثم أن إطلاقه أيضا يشمل الصبي المميز الذي حج قبل بلوغه فاذا بلغ و أراد حجة الاسلام فلايلزم عليه الحلق لانه قد كان حج قبلها بل يحتمل شموله لغير المميز إذا كان الولى احج به فان الحج نسب اليه أيضا ثم ان حج البالغ حجا فاسدا هل يشمله العبارة أم لا يمكن ان يقال يبتنى المسألة على كون الفاظ العبادة موضوعة لخصوص الصحيح أو الأعم، اللهم إلا أن يقال بالانصراف و لو قلنا بالوضع للأعم.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٧٩، س ١٩: «بين التقييد و بين رفع».

أقول: أي بين تقييد قوله و من لم يلبد تخيير.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٧٩، س ١٩: «عن ظهور ما ذكر».

أقول: أي عن ظهور قوله على العروة أن يحلق رأسه إلخ.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٠، س ٢: «ظهر مما ذكر».

أقول: أي ظهر من صحيح الاعراج.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٠، س ٦: «عن رجل نسي».

أقول: لافرق بين النسيان و الجهل في الحكم المذكور مضافا الى بعض الأخبار و أما صورة العمد فلعله كذلك بالاولوية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠، س١٧ : «لقول الصادق عليه السلام».

أقول: بناء على أن قوله ما يعجبنى إلخ ظاهر في الكراهة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٠، س ١٨ : «في صحيح معاوية».

أقول: ولكنه يدل على استحباب الدفن لااستحباب بعث الشعر، هذا مضافا إلى أن الكراهية أعم من الحرمة، فالأقوى كما ذهب اليه المصنف هو وجوب بعث الشعر، نعم من قصر بغير الشعر فلادليل على بعثه إلا أن يقال بعدم الفرق بين الشعر و غيره من الظفر في ذلك، ثم ان الرواية و ان وردت فيمن كان في منى و حيث لافرق بينه و بين من بعث شعره الى منى، يتعدى الحكم اليه و يحكم باستحباب دفن الشعر المبعوث اليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨١، س ١ : «ومنها خبر علي بن أبي حمزة».

أقول: و منها صحيحة ابن أبي عمير عن حفص ابن البختري عن أبي عبدالله عليه السلام «في الرجل يحلق رأسه بمكة قال يرد الشعر الى منى» (الوسائل، ج ١٠ ، ص١٨٤) وإطلاقه يشمل العمد و الجهل و النسيان، و الرواية مقيد بما إذا لم يتمكن من الرجوع جمعا بين هذه الرواية و صحيحة الحلبي الدال على وجوب الرجوع الى منى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٢، س ١٧ : «اناس يوم النحر».

أقول: و لذا ربما يقال أن الرواية مخصوص باعمال منى، فافهم.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٢، س ٢٠: «اجيب بالحمل على صورة».

أقول: ولايخفى عليك أن ذيل الحديث يدل، بترك الاستفصال، على صورة الجهل و النسيان بل صورة العمد و الالتفات أيضا، كما يدل عليه أيضا إطلاق صحيحة ابن سنان «عن رجل حلق رأسه قبل أن يضحى قال لابأس و ليس عليه شيء و لايعودن» (الوسائل، باب ۳۹ من أبواب الذبح، ح ١٠) و لعل لأجل ذلك ذهب المشهور الى عدم الاعادة في صورة العمد أيضا، ولكن يشكل ذلك بان مقتضى الحصر في قوله «لاينبغى إلا ان يكون ناسيا» هو تقييد المطلقات لصورة النسيان و الجهل، بناء على الحاقه بالنسيان لشهادة الذيل على إرادة النسيان بمعناه الأعم الشامل للجهل القصورى، إذ الشايع في الناسي هو الجهل، فبعد التقييد لاتشمل الأدلة، العمد و الالتفات في مثل الحلق و الطواف، لتقيد الجواب في صحيحة جميل بصورة النسيان، هذا مضافا الى دعوى انصراف الذيل عن تعمد العالم بالأحكام، لان ترك العالم لترتيب الأعمال مع التفاته اليه نادر كالمعدوم، هذا مضافا الى احتمال أن يكون صحيحة ابن سنان متعرضة لحكم الناسي بقوله «و ليس عليه شيء» و لحكم العامد «بقوله و لايعودن» و عليه فلايدل على عدم الاعادة في صورة اهمال الترتيب عمدا لاختصاص قوله «و ليس عليه شيء» بغير صورة العمد، و لعل لذلك استشكل الشيخ في صورة العمد في مناسكه، و مما ذكر يظهر ما في المحكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي) من أن مقتضى الجمع بين الروايات هو عدم لزوم الترتيب بين الذبح و الحلق، فيجوز تقديم الحلق على الذبح فان قوله «بعيد» في موثقة عمار يحمل على الاستحباب بقرينة قوله «لاحرج» في صحيحة جميل بن دراج و قوله «لابأس» في صحيحة ابن سنان،

ولكن معذلك لايترك الاحتياط لذهاب المشهور الى وجوب مراعاة الترتيب، و ذلك كما عرفت من عدم إطلاق صحيحة جميل و صحيحة ابن سنان بالنسبة الى صورة العمد و الالتفات فلاوجه لرفع اليد عن ظهور قوله يعيد في موثقة عمار الساباطي، و قول المشهور بعدم الاعادة في صورة العمد أيضا فضلا عن الجهل و النسيان منظور فيه، هذا مضافا الى أن التقديم و التأخير العمدی في الاعمال مع العلم بالأحكام نادر جدا و كيف كان فالرواية باعتبار ذيله يدل على اجزاء الأعمال لو اتى بها في غير موضعها عن نسيان بل جهل بناء على الحاقه بالنسيان من دون فرق بين الجهل القصوری أو التقصيری، نعم لقائل أن يقول بالاجزاء في صورة التعمد في غير مورد الحلق و الطواف لاختصاص قوله لاينبغی إلا أن يكون ناسيا بالحلق و الطواف، فلاوجه لرفع اليه عن إطلاق ذيل الرواية فتأمل. لايقال ان ذيل الرواية مختصة باعمال الحج فلايشمل اعمال عمرة التمتع لأن السؤال وقع في يوم النهر لأنا نقول أن السؤال و ان وقع في يوم النحر ولكن السؤال عن اعمالهم الماضية و هي مركبة من عمرة و حج فلاوجه لاختصاصه بالحج مع ترك الاستفصال في الرواية، فمما ذكر يظهر أن الترتيب في الأعمال ذُكری و ليس بواقعی و في حال الذكر يجب مراعاته و لافرق في ذلك بين أن ينسى أصل العمل أو بعض اجزائه أو بعض شرائطه فلاتغفل و صرح به في المعتمد راجع (ج ٥، ص٨٨) ولكن إذا ذكر قبل التقييد ففي الروايات اعادة ما يترتب عليه كما اذا نسى الطواف و أتى بالسعى فعليه بعد الاتيان بالطواف اعادة السعى راجع (الوسائل، ج٩، ص ٤٧٢) قال استاذنا العراقي(مدظله العالي) على المحكی أن الترتيب واجب تكليفی فاذا اخل به عمدا لمقضتی الأصل هو البرائة عن الحكم الوضعی لعدم ثبوت أن الاخلال به

یوجب البطلان و لعله صرف تکلیف و قیاس الحج بالصلوة قیاس باطل لأن في الصلوة یعلم من الخارج أن الاخلال لبعض اجزائه عمدا یوجب البطلان بخلاف الحج عدی ما دل بالخصوص علی البطلان و لزوم الاعادة و علیه فلو اخل بالذبح عمدا و حلق فتداخل فتدبر جیدا و راجع المعتمد أیضا (ج ۵، ص ۴۰) فانه ذهب الی البطلان.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٣، س ۳: «حیث أنه کیف یتمشي».

أقول: ولایخفی علیك أن الاشکال من ناحیة صدر خبر جمیل فان المستفاد منه حصر عدم المنع في صورة النسیان و هو تقیید ا لمطلقات فلایشمل الادله بعد التقیید و الالتفات و أن لم یکن هذا الصدر مذکور الا في صحیحة جمیل.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٣، س ٤: «یقال بسقوط التکلیف».

أقول: فمع سقوط التکلیف بالترتیب یتمشی منه قصد القربة

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٣، س ۲۲: «لاترجیح بل الترجیح».

أقول: فیه منع قضاء التقدیم الخاص علی العالم.

قوله في ج ۲ ، ص ٤٨٤، س ۲: «مع الأخذ یاطلاق».

أقول: ولایخفی علیك أن صحیحة جمیل و محمد بن حمران تدلان في مورد الناسي بل الجاهل بناء علی الحاقه بالناسی علی عدم الحرج و هو الظاهر في عدم اعادة الطواف و الاعمال المتأخرة و حیث أن النسبة بینهما و صحیحة علي بن یقطین الدالة علی الاعادة نسبة العام و الخاص یقدمان علیها و یحکم بعدم لزوم الاعادة في

صورة النسيان و الجهل و يحكم بلزوم الاعادة في صورة العمد أخذا بصحيح علي بن يقطين اللهم إلا أن يقال إن ظهور الصحيحة أقوى و يقدم عليها ولكنه لاوجه لهما لأن ظهور صحيحة جميل و محمد بن حمران أيضا أقوى لأنهما في مورد السؤال فاللازم هو تقديمهما لكونهما أخص ثم لو قدمه نسيانا أو سهوا الطواف على الذبح ففى هذه الصورة لامجال لصحيحة علي بن يقطين بل مقتضى صحيحة جميل و محمد بن حمران هو أنه لاحرج و صح أعماله و مورد السؤال و ان كان أعمال المنى ولكنه مورد و لايضر باطلاق الجواب و لذا صرح لصحيحة الأعمال في مسألة ٣ من صفحة ٢٢٣ من مناسك الإمام عليه السلام و ان ذهب في مسألة ١٦ من صفحة ٢٢٣ الى الاعادة تقديما لصحيحة علي بن يقطين على الصحيحين و قد عرفت ما فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤، س ٨: «إلا النساء فإذا».

أقول: يقع الكلام في أن المستثني مخصوص بجماع النساء أو يشمل تقبيلهن و الاستمتاع بهن و عقد زوجة لنفسه أو لغيره، ربما يقال بشموله لجميع ذلك، ولكنه مشكل، اللهم إلا أن يقال النساء الواقع في المستثني هي التي كانت قبل الطواف و السعى فكما أن النساء محرمة وطيا و تقبيلا و لمسا و استمتاعا و عقدا فكذلك هنا فافهم راجع الجواهر و كيف كان فهو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٤، س ٩: «أي الحرمي لا الإحرامي».

أقول: لأن ظاهر قوله في الصدر «فقد احل من كل شيء احرم منه إلا النساء و الطيب» هو حلية الصيد الاحرامى، و إلا لذكره مع النساء و الطيب، و عليه فالمراد

من الصيد في الذيل هو الحرمی الذي لايرتبط بالاحرام، و أما القول لبقاء الحرمة الی زوال الثالث عشر لعدة من الأخبار المروية في باب ١١ من أبواب العود الی منی، ففي الجواهر لم نجد احدا أفتی بذلك من أصحابنا بل، و لا من ذكر كراهته أو استحباب تركه أو غير ذلك، ولكن ذهب في المعتمد (ج ٥، ص ٣٢٨) الی الاحتياط من عدم التحلل من الصيد الی اليوم الثالث عشر، ولكنه بعد عدم العمل بالأخبار المذكورة كما تری، و لعل هذا الحكم مخصوص بمن لم يتق عن الصيد، كفارة عن ذنبه فراجع الباب و الجواهر (ج ٢٠، ص ٣٩) اللهم إلا أن يقال إن قوله تعالی و لاتقتلوا الصيد و أنتم حرم يشمل الصيد الاحرامی بعد الذبح و الحلق لأنه في احرام في الجملة نعم حيث كانت النسبة بينهما عموم من وجه فيتعارضان و يتساقطان فيرجع الی استصحاب بقاء حرمة الصيد الاحرامی اللهم إلا أن يقال بأن الآية منصرفة عمن أحل بالذبح و الحلق عن الاحرام، و لعله لذلك ذهب استاذنا الی عدم بعد حلية الصيد الاحرامی بعد الذبح و الحلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٥، س١٧ : «فقد ظهر من صحيح معاوية» .

أقول: و قد مر في حاشية الرواية استثناء حرمة النساء لمثل الاستمتاعات أو لا ربما يقال بان الباقي هو ما كان فحيث أن النساء فيما كان محرمة وطيها و استمتاعها يكون كذلك في الباقي أيضا و هكذا عقدها و غيرذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٦، س ٦ : «ليومه للمتمتع فلصحيح».

أقول: ليومه ای أن من الغد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٦، س ١٠ : «مع التأخير فقد يستدل».

أقول: مع التأخير عن الحادي عشر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٦، س ١٣ : «و الأظهر الحمل على الكراهة».

أقول: وفيه منع بعد امكان تقييد النهى المذكور أعنى قوله في صحيحة معاوية ابن عمار «و لايؤخر» الخ بصحيحة هشام بن سالم حيث قال الى أن تذهب ايام التشريق في خصوص المتمتع و أما في الباقي من الأيام الى آخر شهر ذي الحجة فلايجوز التأخير في المتمتع و حَمل «الى أن تذهب أيام التشريق» على بيان جواز التأخير فيما بعد أيام التشريق، مشكل كما سيأتي كما أنه لاوجه لما قيل من أن بين قوله في صحيحة معاويه «و لايؤخر» و قوله «الى أن تذهب أيام التشريق» أو «الى يوم النحر» تعارض إذ لامعارضة بعد كون صحيحة معاوية بالنسبة الى الباقي مطلقه فلاتغفل، و عليه فالأقوى هو عدم جواز التأخير في المتمتع عن أيام التشريق و هي الأحد عشر و الثاني عشر و الثالث عشر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٦، س ١٦ : «بقرينة النهي عن الطيب».

أقول: فان القارن و المفرد لم يمنعا من الطيب بعد الحلق على ما حكى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٦، س ١٦ : «إلا أن يقال:».

أقول: لعل مراده أنه مع كون النهى لكراهة، لايختص بالمتمتع بل يشمل القارن و المفرد، و لكنه لاوجه لحمل النهى على الكراهة كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧، س ١ : «مع عدم الاستفصال».

أقول: أي عدم الاستفصال في أن يوم النفر هو الثاني عشر أو الثالث عشر فهو بترك الاستفصال يدل على جواز التأخير فيهما و هو بضميمة الحادي عشر أيام التشريق كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧، س ٥: «الأخبار جواز التأخير».

أقول: ربما يقال أن مفاد قوله: «لابأس ان اخرت زيارة البيت الى ان تذهب أيام التشريق» أنه يجوز الاتيان بزيارة البيت بعد ذهاب ايام التشريق، فيكون الدليل الذي فيه هذه الجملة من أدلة جواز التأخير طول ذي الحجة، و لعل المصنف اشير الى هذه الروايات بهذه الملاحظة ولكن يشكل ذلك فان المفاد المذكور صحيح فيما إذا لم يكن مسبوقا بجواز الاتيان كما إذا قيل لفرد آخِر الذهاب الى أن يذهب الفلاني هذا بخلاف ما إذا كان مسبوق بجواز الاتيان كالمقام فان للحاج أن يزور البيت في اليوم العاشر أو الحادي عشر، فمفاد قوله لابأس أن اخرت زيارة البيت الى أن تذهب أيام التشريق هو نفى البأس عن ادامة الاتيان بها الى ان تم أيام التشريق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧، س ٨: «هذا التعبير مشكلة».

أقول: لان لحن الرواية لحن الارشاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٧، س ١٩ : «فيشترط فيه تقديم».

أقول: ولايخفى عليك ان الستر حال الطواف أيضا من الشرائط على الاحوط فراجع الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٨، س ٤: «اشتراط الطهارة في الطواف».

أقول: فرع: من كان له عادة وقتيه و عددية واتت بعد طهارتها باعمال عمرة التمتع ثم رات دما و مضى مدة لم تعلم أن الدم قبل العشرة قطع حتى تكون محكومة بالحيض أو تجاوز عن العشرة حتى تكون محكومة بالاستحاضة؟ ذهب استاذنا الأراكي(مدظله العالي) الى أنها محكومة بحكم الحيض استصحابا لأن مع رؤية الدم شك في رفع حكم الحيض و معه يستصحب حكمه المتيقن في حال العادة، لايقال أن العادة امارة على أن الأعمال وقعت في حال الطهر لأنا نقول أن امارية العادة متقيدة بعدم وقوع الدم قبل العشرة و حيث كان التقيد و اقعيا لاعلميا شك في مصداق العادة الغير المتقيدة فالتمسك بادلة العادة تمسك بالعام في الشبهات المصداقية فلاتغفل و عليه فاللازم عليها هو اعادة اعمالها بعد الطهارة كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩، س ٩: «من أقوائيته من المطلق».

أقول: و الاقوائية في المطلق السابق و هو صحيح علي بن جعفر من ناحية ترك الاستفصال من أنه طواف واجب أو طواف مستحب ولكن لايخفى أن غايته هو الاطلاق هو قابل التقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩، س ١٤: «لابد أن يكون».

أقول: وفيه أن التنزيل و التشبيه في الجملة لا بالجملة هذا مضافا الى ان غايته هو الاطلاق أيضا و هو قابل للتقييد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٨٩، س ١٦: «فيشكل تقييدها لما ذكر».

أقول: و فيه منع لما عرفت من أن غاية ترك الاستفصال هو الاطلاق كما أن التعليل بان فيه صلاة أيضا اطلاق قابل للتقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠، س ٦: «يمكن أن يقال:».

أقول: ولايخفى بعده و مع بعد الاحتمال المذكور فمقتضى موثقه يونس هو عدم الفرق بين ما هو أقل من الدرهم أو أزيد و مقتضاه هو وجوب ازالة الدم من ثوبه مطلق ولكن مقتضى التنزيل هو المعفو فيماكان معفوا في الصلوة ولكنه حيث لم يثبت عموم التنزيل، فالعمل على موثقة يونس، فلذا احتطنا في المناسك.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠، س ٦: «لاحتمال أن يكون».

أقول: هذا الاحتمال بعيد لان السؤال عن شرائط الطواف كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠، س ٨: «الحكم مخصوص برؤية».

أقول: فيه منع بعد الغاء الخصوصيته إذ لافرق بين الثوب و البدن.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠، س ٩: «يمكن التمسك بالنبوي».

أقول: لايخفى عليك و مع عدم ثبوت عموم التنزيل لايمكن الأخذ به لجواز الطواف مع الدم الأقل من الدرهم، و أما مع عموم التنزيل فلافرق بين الطواف و الصلوة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٠، س ١٣: «الأغلف لايطوف بالبيت».

أقول: ولايخفى أن عنوان «الاغلف لايطوف بالبيت» يدل على عدم جواز من لم يختتن من الرجال و الصبي المميز و أما غير المييز فلايشمله إذ هو لايطوف بل يطاف فعنوان يطوف لايشمله ولكن الأحوط فيه أيضا الختان.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٣، س ١٦: «لايجب الخروج من البصرة».

أقول: أي الخروج من جهة مخالف الحركة حتى يشرع الحركة من جميع اجزاء البصرة نحو الكوفة بل يجوز شروع الحركة نحو الكوفة من أي موضع من البصرة من أولها الحقيقي أو وسطها أو اخرها كما لايخفى، و عليه فلايجب شروع الطواف من أول الحجر حتى يبحث عن كون المراد من الأول هو المعنى العرفي أو الأول العقلي الواقعي بل يكفى من وسطه أو آخره أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٣، س ١٧: «بنحو يتحقق سبعة أشواط».

أقول: مثلا إذا شرع من وسط الحجر ختم به لا باوله إذ الختم باوله يوجب أن يكون المقدار الباقي من أول الحجر إلى وسطه خاليا عن الطواف فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ٤: «فالغير المعتني بالإجماعات».

أقول: أي الذي لايعتنى بالاجماعات إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س٤: «يشكل عليه الحكم بالوجوب».

أقول: وفيه أن الظاهر من الأخبار هو المفروغية من جهة كون الطواف من اليسار لا من اليمين و ان كان بعد هذه المفروغية في مقام بيان استحباب اتيان المتعوذ و استيلام الركن اليماني.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ٦: «لزوم إدخال الحجر».

أقول: ثم ان من اختصر في الطواف و دخل في الحجر ابطل الشوط و لزم عليه اعادة الشوط من اصله كما صرح به في صحيح الحلبي، و لايلزم عليه اعادة كل طواف باشواطه كما قد يستظهر من صحيح معاوية حيث قال فليعد طوافه ولكن موضوع صحيح معاوية هو الذي اختصر في كل شوط من طوافه لظهور قوله: «من اختصر في الحجر الطواف فلاتغفل و على فرض اطلاقه فليقيد بالروايات الصريحة الدالة على كفاية الشوط الواحد ثم لافرق في ادخال الحجر بين أن يكون في أول الاشواط و وسطها أو آخرها لاطلاق الدليل».

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ١٤: «الطواف بين المقام و البيت».

أقول: ربما يقع الكلام في أنه هل يجوز الطواف في الحد المذكور في الطبقة الفوقانية أو الطبقة التحتانية؟ ذهب الشافعي على ما ذكره في الجواهر الى عدم الجواز ما لم يرفع البيت، ولكنه ممنوع لعدم دخالة بناء البيت في ذلك بعد كون البيت من تخوم الأرض الى عنان السماء و لذا نقض عليه في الجواهر بان مقتضى ما ذكره هو عدم صحة الطواف فيما إذا خرب البيت نعوذ بالله مع أنه كما ترى، و عليه فيجوز الطواف في الطبقة الفوقانية و التحتانية أيضا في الحد المذكور إذ

صحة الطواف في الفرض المذكور أي خراب البيت نعوذ بالله هو حاك عن أن الطواف لزم أن يكون حول موضع البيت و هو صادق في المكان الفعلى الفوقانية و الطبقة التحتانية وان قيل ظاهر طف بالبيت هو وجود البيت فاذا كان المطاف ازيد ارتفاعا من البيت فالطائف لايطوف بالبيت فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ١٧: «فكان الحد موضع المقام اليوم».

أقول: و في مناسك الشيخ و غيره انه نصف و ستة و عشرين زراعا تقريبا.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ٢٠: «بمنزلة من طاف بالمسجد».

أقول: ولايخفى أن هذا التعبير مما يستفاد منه ان من لم يتمكن من الطواف في المحدودة ولكن أمكن الاستنابة يجب عليه الاستنابة حتى يطوف بالبيت لا بالمسجد هكذا قال بعض الاعلام .

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٤، س ٢٠: «المنجير بعمل الأصحاب».

أقول: و يشهد له عبارة جمع من القدماء حيث قالوا طف بينهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ٣: «أرى به بأسا فلاتفعله».

أقول: قال بعض الاعلام يمكن أن يكون المقصود أنه لايوجب الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ٤: «الأصحاب ما عملوا».

أقول: وفيه أن عدم عملهم بصدره في حال الاختيار لايضر بالعمل لقوله إلا أن لاتجد منه بدا في حال الضرورة، و المنهى به كما تظهر العمل من العلامة في

التذكرة. هذا مضافا الى امكان المناقشة في اشتراط البنونة بين البيت و المقام حتى في حال الضرورة لاختصاص السؤال و الجواب في خبر حريز بصورة الامكان و عدم الضرورة، كما يشعر به قوله «كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله يطوفون بالبيت و المقام، و انتم تطوفون ما بين المقام و بين البيت» فان هذه الجملة حاكية عن العمل المداوم المستمر المتعارف و هو ليس إلا في حال عدم الضرورة، على أن الرواية في مقام بيان أن الحد المذكور، بين البيت و بين موضع المقام، و لادخالة لنفس المقام فيه فلا إطلاق له بالنسبة الى البنونة المذكورة في حال الضرورة و لاأقل من الشك فحينئذ نشك في اشتراط البنونة المذكورة في حال الضرورة فيرفع باصالة عدم الاشتراط.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ٨: «فائت مقام إبراهيم».

أقول: ظاهر الفاء هو الترتب و عليه فيجب البدار الى الصلوة بعد الطواف و تشهد له أيضا ذيل الرواية حيث قال و لاتؤخرهما إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ٩: «اجعله أماما و أقرء».

أقول: ولايخفى أن جعل المقام اماما أو الأمر بالصلوة خلف المقام يقيد إطلاق «عند المقام» ومع التقييد لا وجه لتجويز بعض اقامة الصلوة في جانبى المقام اللهم إلا أن يقال إن قيد الخلف في مقابل المقام لافي مقابل الجوانب و عليه فالقيد اضافى و معه لاوجه لرفع اليد عن إطلاق عند المقام أو من المقام و لو شك في كون قيد الخلف اضافى أم لا فالأصل عدم ثبوت التقيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ١٣ : «فصلهما».

أقول: لو دار الأمر بين الصلاة خلف المقام و بين عند المقام امكن القول بتقديم الخلف لانه مستفاد من قوله تعالى ﴿وَٱتَّخِذُواْ مِن مَّقَامِ إِبْرَٰهِـمَ مُصَلًّى﴾ و اتخذوا من مقام ابراهيم مصلى لان كلمة من ليست بيانية إذ لامعنى لجعل نفس المقام محلا للصلاة بل المراد من كلمة من هو الأمر بجعل المقام قبلة لصلاة الطواف فتكون (من) نشوية، و أما وجوب وقوع الصلاة عند المقام فهو مستفاد من الواجبات التي أوجبها رسول الله ﷺ فاذا دار الأمر بين فرض الله و فرض النبي ﷺ و لو احتمالا قدم فرض الله أو ما ليس فيه احتمال فرض النبي ﷺ كما أفاده بعض الأكابر.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٥، س ١٤ : «مع الزحام فاستدل».

أقول: أي يحمل عليه و لو لم يكن في الرواية ذكر من الزحام فالرواية تدل على جواز ذلك عند عدم التمكن من الخلف ولكنه حيث كان فعلا لاإطلاق فيه فليقتصر فيه على ضيق وقت الصلاة بمعنى وقت لو لم تصل فيه، فاتت الموالات و المبادرة الواجبة في الصلاة بعد الطواف.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٦، س ١ : «أما التطوع فحيث».

أقول: و لايخفى أن هذه الفقرة من تتمة الرواية السابق.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٦، س٨: «وجوب الرجوع و الصلاة».

أقول: مقتضى قوله حتى ذكر في صحيح ابن مسلم و قوله رجل نسى في صحيح أبي بصير هو اختصاص الموضوع بالناسى، ولكن الحكم لايختص بالناسى بل يشمل الجاهل المقصر فضلا عن القاصر كما نص عليه صحيحة جميل بن دراج

عن أحدهما أن الجاهل في ترك الركعتين عند مقام ابراهيم بمنزلة الناسي (الوسائل، ج ٩، ص ٤٨٢) بل ذهب في الجواهر الى أن المعتمد أيضا حكمه حكم الناسي فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٦، س ١٦ : «اعتبار المشقة النوعية».

أقول: أي اعتبار المشقة النوعية في نفى وجوب الرجوع مطلقا بخلاف قاعدة نفي الحرج حيث يعتبر هناك المشقة الشخصية و أما وجه الاقتضاء المذكور هو تعبير الإمام عليه السلام بقوله فانى لا اشق عليه فان هذا اللسان لسان قوله صلى الله عليه وآله : لو لا اشق امتى لامرتهم بالسواك و عليه فاذا كان الرجوع مشقة نوعية لايجب و لو لم يكن الرجوع بالنسبة الى فرد مشقة شخصية.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٦، س ١٩ : «فيدل عليه صحيح عمر بن يزيد».

أقول: لظهور قوله أو يقضى عنه وليه إذ لا ولى للحى البالغ و هكذا لايقضى رجل من المسلمين من الحى فهذان يشهدان بان المراد هو القضاء عند موته.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧، س ٧: «الفرق بشدة الكراهة».

أقول: ولكنه بعيد بل المقصود و هو نفى الحرمة عن النافلة و اثباتها في الفريضة كما فهمه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧، س ١٠ : «مقتضى النبوي البطلان».

أقول: لعل المراد منه هو قوله الطواف بالبيت صلوة و الزيادة في الصلاة مبطلة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧، س ١٠: «القرآن يتحقق بالاسبوعين».

أقول: فالنهى عن القرآن يتعلق بهما إذ الاسبوع الآخر كالشرط المتأخر يوجب اتصاف السابق بوصف يتعلق به النهى و مع تعلق النهى يكون كلاهما محرمين و مع تعلق الحرمة بالعبادة تفسر العبادة كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٧، س ١٢: «بين ما ذكر و الأخبار».

أقول: أي الأخبار المفصلة بين الفريضة و النافلة من جهة الكراهة أي الحرمة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨، س ٧: «يشمل صورة العمد».

أقول: و لايخفى عليك أن ظاهر قوله فاستيقن بعد قوله طاف الرجل هو حدوث اليقين المذكور و لايكون ذلك إلا عند السهو و عليه فلا إطلاق له بالنسبة الى العمد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨، س ٨: «و يدل عليه قول أبي الحسن عليه السلام».

أقول: و لعل المقصود هو أن في قبال الروايات المذكورة هذين الخبرين إذ قوله: «إذا زدت عليه» و قوله: «رجل طاف بالبيت ثمانية اشواط اعم من السهو و العمد، كما أن ما استدل به المشهور أيضا يكون أعم من السهو و العمد فيقع التعارض بينهما و يحتاج الى الجمع ولكن يمكن منع تعميم موضوع ما استدل به المشهور لان ظاهر قوله في صحيح محمد بن مسلم طاف الرجل بالبيت ثمانية اشواط الفريضة فاستيقن ثمانية انه سهى في الثمانية و إلا فلامجال لقوله فاستيقن و عليه فيكون نسبته الى الخبرين نسبة الخاص الى العام، فيخصص الخبران به و لامعارضة و مقتضى الجمع بين الادلة هو التفصيل بين صورة السهو و الصحة و بين صورة العبد و البطلان كما ذهب اليه المشهور فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٨، س ١٣: «يعيده حتى يثبته».

أقول: ظاهره هو وجوب اعادة أصل الطواف و الغاية أما نقلت حتى يثبته و عليه يكون المعنى بعيد حتى يتحقق الطواف و أما نقلت حتى ستتمه و عليه يكون المعنى بعيد حتى يقع الطواف كاملا و على كلا التقديرين يدل الرواية على بطلان الطواف بالزيادة العمدية بعد الجمع بينها و بين أدلة صحة الطواف بالزيادة السهوية و حيث لم يستفصل فيها بين انحاء تحقق قصد الزيادة فتشمل الرواية جميع الانحاء فتدل الرواية على بطلان الطواف سواء قصد الزيادة من الأول أو الاثناء أو بعد اتمام السبع ثم أن سند خبر أبي بصير موثق على ما في المعتمد.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٩، س ٧: «و لايبعد حمل هذا الخبر».

أقول: و ان كان الأحوط هو العمل وفقا للرواية المذكورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٤٩٩، س ٢١: «فلخبر يونس بن يعقوب».

أقول: و قد مر في ص ٤٩٠ أن الخبر موثق ثم أنه ربما يستدل باطلاقه على جواز الاتمام و لو مع عدم التجاوز عن النصف، و فوات الموالات كما استدل ايضا باطلاقه على عدم الفرق بين كون الدم أقل من الدرهم أو اكثر و حيث لا خصوصية للثوب فحكم البدن أو المحمول أيضا كذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠، س ٤: «لعدم القطع بالملاك».

أقول: أي خبر حسب وارد في غير الجاهل الذي يصير عالما فالتمسك به لمن علم في الاثناء يحتاج الى القطع بالملاك و هو غير حاصل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠، س ٥: «لا إطلاق لخبر يونس يشمل».

أقول: و ان كان له إطلاق من حيث وجود الدم من أول الأمر أو عروضه في الاثناء.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠، س ١٧: «ترك الاستفصال عدم الفرق».

أقول: و لعل المراد ترك الاستفصال بين الخروج عن المطاف و عدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٠، س ١٨: «سابقا أقوائيته».

أقول: أي اقوائية ترك الاستفصال من الاطلاق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ٤: «إتمام ما نقص».

أقول: يكفيه صحيحة الصفوان بعد تقييده بالتعليل الوارد في بعض الأخبار كخبر ابراهيم بن أبي اسحاق بعد كونه منجبرا بفتوى المشهور ربما يحكى عن استاذنا العراقي(مدظله العالي) جواز الاستيناف مستدلا بأن الأمر بالنباء وارد مورد توهم لزوم الاستيناف و حرمة البناء كما هو كذلك قبل النصف فلايدل على لزوم البناء غايته قوله الجواز و عليه فيجوز القطع و الاستيناف سواء كان قبل التجاوز عن النصف أو بعده و عليه فالأخبار المفصله بين ما دون النصف و ما بعده لبيان مورد جواز البناء و عدمه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ٧: «لأنها زادت على النصف».

أقول: و هذا التعليل و أن ورد في مورد اربعة اشواط و لكن ذلك بملاك التجاوز على النصف، فلاوجه لاقتصار النصف بالاربعة لأن التجاوز على النصف موجود أيضا فيما زاد على الثلثة و النصف و ان لم يبلغ الأربعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ٨: «لكنه يؤخذ بعموم».

أقول: و مقتضى الأخذ بعموم العلة و مطلق العذر هو القول بذلك لمن ترك الطواف سهوا لان السهو من الاعذار و مما غلب الله عليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١١: «رجل طاف بالبيت ستة».

أقول: إطلاقه يشمل طواف عمرة التمتع و طواف الحج بل يشمل العمرة المفردة، و لكن الموضوع فيه هو صورة السهو فان عقد واحداً وقع عن سهو.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١٢: «عقد واحدا».

أقول: أي عقدا صبعا من اصابعه بعد الاشواط و سهى أنه لم يأت بالشوط الأول و تخيل انه اتى به.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١٤: «من يطوف عنه».

أقول: و الظاهر منه بقرينة قول الإمام قبله يطوف شوط هو النيابة في الشوط فلايلزم اعادة كل الطواف و هذه الرواية دليل النيابة في الاجزاء أيضا و كيف كان فان اريد الاحتياط فعليه الاتمام ثم الاعادة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١٥: «رجل طاف بالبيت».

أقول: إطلاقه يشمل طواف الحج و عمرة التمتع و عمرة مفردة و مقتضى اطلاقه هو عدم الفرق بين أن يلتفت الى ذلك في وقت يمكن فيه التدارك أو يلتفت اليه بعد رجوعه الى أهله و عدم امكان التدارك إلا بالرجوع أو الاستنابة، ثم أنه أعم من

الجهل و النسيان، ثم أن مقتضى اقتصاره على اعادة ذلك الشوط هو عدم لزوم اعادة ما يترتب عليه أن مضى وقت التدارك بل و ان لم يمض راجع كتاب الحج الاستاذنا الداماد ﷺ (ج ٣، ص ٤٣٤ ـ ٤٣٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١٥ : «اختصر شوطا واحدا».

أقول: ومن المعلوم أن الاختصار في الشوط الواحد يستلزم الاتيان بستة اشواط صحيحة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ١٩ : «إذ ذكر أنه ترك».

أقول: ظاهره أن المفروض هو صورة السهو.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٢، س ٢٠ : «يرجع إلى البيت».

أقول: ولايخفى عليك أن ترك الاستفصال عن الاتيان بفعل كثير و عدمه يدل على جواز الرجوع و الاتمام مطلقا سواء الى فعل كثير أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ١ : «لايبعد الأخذ».

أقول: أي لايبعد الأخذ بهذا الصحيح لحكم من ترك و نقص سهوا بعد تقييده بما مر من أن الاتمام فيما إذا زاد و تجاوز عن النصف، و وجه عدم الاستبعاد، إطلاق عنوان البعض بالنسبة الى الدور الواحد أو الاثنين أو أزيد، فالمستفاد منه هو الاتمام مطلقا في صورة السهو إذا نقص و يتقيد بما لو تجاوز النصف جمعا و فتوى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ٢ : «أما حمله على صورة».

أقول: أي حمل الصحيح المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ٨: «جواز الاستنابة».

أقول: ربما يقع الكلام في جواز الاستنابة في الاجزاء من الطواف و السعى و الظاهر أن حكمه يستفاد من هذه الرواية أيضا، لأن الظاهر من قوله «يامر من يطوف عنه» بقرينة قول الإمام عليه السلام قبلا «يطوف شوطا» ظاهر في الاتيان بالشوط هذا مضافا الى رواية اسحاق بن عمار المروية في باب ٤٥ من أبواب الطواف، و لو اريد الاحتياط فعليه الاتمام و الصلوة و الاعادة و لايكتفى باعادة الطواف و إلا فهو مشكل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ٨: «كما أنه ظهر لزوم الاستيناف».

أقول: أي ملاحظة التعليل المذكور في خبر ابراهيم بن أبي اسحاق تكشف من أن الأمر يدور مدار تجاوز النصف في جواز الاتمام، و عدم جوازه فيما لم يتجاوز النصف لأن العلة مفهوما و منطوقا حجة، فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ١١: «جميل المنجبر».

أقول: إذ لم ينسب الصحة الى أحد من الأصحاب فيما إذا حدث المحرم قبل بلوغ النصف بل تسالموا على البطلان و أرسلوه ارسال المسلمات، و هذا يوجب الوثوق بالعمل بالمرسل أو بصدور الحكم بالبطلان من الأئمة كما في المعتمد (ج٤، ص ٢٩٦).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ١١: «الرجل يحدث في طواف».

أقول: قال في المعتمد إطلاقه يشمل ما إذا كان صدور الحدث اختياريا، و يحتمل البطلان لا من جهة الحدث بل من جهة الخروج من المطاف اختيارا، فان قطع

الطواف اختيارا إلا في موارد خاصة منصوص عليها موجب للبطلان فالأحوط هو الجمع بين أن يتم طوافه من حيث قطع ثم بعيده و يستأنف من جديد (ج ٤ ، ص٢٩٧) و فيه أن مع إطلاق الرواية لامجال لاحتمال البطلان فلاملزم للاحتياط المذكور.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٣، س ١٣: «النصف أعاد الطواف».

أقول: فاذا بطل الطواف بالحدث الأصغر فبطلانه بالحدث الأكبر كالحيض و النفاس أولى، هذا مضافا الى قيام الشهرة، كما لايخفى و ما يخالف ذلك محمول على الطواف النافلة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤

مسألة: يجوز أن يركب في حال الطواف على الحيوان أو وسائل جديدة تسير بالكهرباء و يكفى في اختيارية ذلك وجود الاختيار حال الركوب و وجود الاختيار للخروج، و لاضير في التحريكات غير الاختيارية بسبب الازدحام فان مثلها ربما يوجد بالمراكب الحيوانية فانها لم يتوقف بحيث لايحصل حركة غير اختيارية هكذا أفاد بعض الاعلام.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٤، س ٧: «صحيح سعيد الأعرج».

أقول: في صحته تأمل لاشتماله على محمد بن سنان، هذا مضافا الى ضعف ابراهيم الواقع في السند أو مجهوليته كما في المعتمد (ج ٤ ، ص ٣١٢).

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٤، س ۹: «لامانع من أن يكون».

أقول: وسيأتي في الصفحة الآتية التأمل فيه فراجع، و حاصله أن عموم التعليل يعارض إطلاق ما يدل على جواز ترك الطواف لحاجة أو غيرذلك، ولكن سيأتي تعليقا عليه بان عموم التعليل أقوى فليقيد المطلقات به، كما لايخفى.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٤، س ۱۰: «البناء و عدم الاستيناف».

أقول: ولو لم يتجاوز النصف.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٤، س ۲۰: «منها صحيحة عبدالله بن سنان».

أقول: ظاهرها هو صلوة الجماعة ولكن حسنه هشام أعم منها.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٥، س ۳: «صحيحة عبدالرحمن بن الحجاج».

أقول: يستفاد حكم ضيق الوقت منه أيضا بالفحوى و الأولوية.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٥، س ۹: «مطلق إلا أن يقال:».

أقول: من جهة كونه فريضة أو نافلة أو من جهة التجاوز عن النصف و عدمه.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٠٥، س ۱۰: «اعتبار الموالاة فيه فلايرفع».

أقول: ولكن يمكن أن يقال انه فرع عموم التنزيل و لا أظن الالتزام به، نعم الاحوط لزوم مراعاة الموالاة و أما ان لم تراع فان الأقوى البطلان لما سيأتي من أدلة التي تدل على اعتبار الموالاة في صحة الطواف، و لعله لذا ذهب الشيخ في مناسكه الى الاحتياط في الحكم التكليفى و الى الفتوى في الحكم الوضعى فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥، س ١١ : «في خصوص طواف النساء».

أقول: وفيه ما لايخفى لان حسنة هشام دلت على مطلق طواف الفريضة فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥، س ١٥ : «بين إطلاق صحيحة عبدالرحمن».

أقول: ولايخفى عليك لاوجه لاختصاص طرف المعارضة باطلاق صحيحة عبدالرحمن بل صحيحة عبدالله بن سنان و حسنة هشام أيضا طرف المعارضة مع عموم التعليل، فكما يقدم عموم التعليل على صحيحة عبدالرحمن، كذلك يقدم عليهما لقوة التعليل بالنسبة إليهما.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥، س ١٥ : «فدار الأمر بين تخصيص القاعدة».

أقول: ولايخفى أن عموم التعليل أقوى فيقدم على الاطلاقات في جميع الموارد سواء كانت فريضة أو نافلة أو حاجة أو حدث أو مرض أو علة أخرى كما هو الظاهر من متن الشرايع، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين ما دل على لزوم الموالاة ما لم يتجاوز النصف و بين إطلاق صحيحة ابن الحجاج عموم من وجه، لشمول قاعدة الموالاة الواجب و النافلة و إطلاق الصحيحة من جهة التجاوز عن النصف و عدمه فالأحوط هو الاتمام و صلوة الطواف ثم الاعادة فيما إذا فات الموالاة مع عدم التجاوز عن النصف هذا مضافا الى ضعف دليل التعليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٥، س ٢١ : «طوافه شيء فأمره أن يرجع».

أقول: شمول الشيء لمثل النصف أو الازيد مشكل، و الأحوط في ذلك هو الاتيان بالطواف و الصلاة بعد الاتيان بما بقي و الصلاة ثم اعادة السعى بعد الاتيان

بما بقي منه ثم أن اطلاق اتمام السعى يقيد بما إذا لم يكن دون النصف كما في جامع المدارك، ص ٥٢٩ و ذهب اليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٨، س ١٤ : «فثلاثمائة و ستين شوطا».

أقول: قال في الجواهر و كيف كان فظاهر ما سمعته من النص و الفتوى من استحباب ثلاثماة و ستين شوطا أنه يكون واحد منها عشرة اشواط و ذلك لانها حينئذ أحد و خمسون اسبوعا و ثلاثة اشواط و قد سمعت كراهة الزيادة ولكن في المتن و غيره أنه تلحق هذه الزيادة بالطواف الأخير و تسقط الكراهة هاهنا بهذا الاعتبار للنص و الفتوى أو أن استحبابها لاينفى الزائد فيزاد على الثلاثه اربعة كما عساه يشهد له ما في الغنية من أنه قد روي أنه يستحب أن يطوف مدة مقامه بمكة ثلاثماة و ستين اسبوعا أو ثلاثماة و اربعة و ستين شوطا الى أن قال قلت فيما حضرنى من الوسائل عن التهذيب مسندا عن احمد بن أبي نصر عن أبي عبدالله عليه السلام يستحب أن يطاف بالبيب عدد أيام السنة كل اسبوع لسبعة أيام فذلك اثنان و خمسون اسبوعا (جواهر ، ج ١٩، ص ٣٦٢).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩، س ٧: «يطوف بالبيت طواف».

أقول: هل كان الحكم المذكور مختصا بطواف الحج فلايشمل طواف العمرة أو طواف النساء؟ ظاهر الخبر الثاني هو الاختصاص، و لعل هذا الخبر أيضا يدل على ذلك لقوله عليه السلام «ان كان على وجه جهاته في الحج» اللهم إلا أن يقال ربما يطلق الحج على الحج و عمرته أو يقال بان طواف الفريضة ربما يطلق على طواف النساء أيضا كما في صحيحة معاوية بن عمار (ج ٢، ص ٥٨) من أبواب الطواف

ولكن بقرينة قوله في الحج يختص طواف الفريضة لطواف العمرة و الحج، لان طواف النساء خارج عن الحج فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩، س ١٢ : «اجيب بإرادة نفي العقاب».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩، س ١٤ : «بل يستظهر رفع الجزئية و الشرطية».

أقول: وفيه أن رفع الجزئية و الشرطية فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته، لاكلام فيه، ولكن مع كشف الحال و حصول العلم و احراز جزئية شيء أو شرطيته بعد الشك فيهما يدور الأمر بين الاجزاء و عدمه، و لايدل عليه حديث الرفع لانه لاينفى القضاء و الاعادة كما صرح به في الجواهر نعم لابأس بهذا بالنسبة الى النسيان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٠٩، س ١٦ : «أما التخصيص من جهة الخبرين».

أقول: ولايخفى عليك أن مورد الخبرين أجنبي عن مورد حديث الرفع إذ مورد حديث الرفع هو مشكوك الجزئية و مورد الخبرين هو العلم بعدم الاتيان بشيء معلوم الجزئية عن جهاته فلاتغفل و عليه فمقتضى القاعدة هو الفرق بين ترك الطواف عن جهل و ترك الطواف عن نسيان ففي الصورة الأولى يوجب بطلان الحج بخلاف الصورة الثانية كما سيأتي في ص ٥١١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٠، س ٦: «لم يستفد من حديث».

أقول: ولايخفى أن حديث الرفع كاف في نفي الجزئية مادام كان الشك باقيا و أما بعد الزوال فلايدل على الاجزاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٠، س ١٧: «إلا فحال طواف النساء».

أقول: وفيه منع بعد كون الأصل هو عدم دخالة شيء خارج عن حقيقة الحج بنحو الشرط المتأخر، و يؤيد كونه دخيلا صحيحة معاوية «ثم اخرج الى الصفا فاصعد عليه واضع كما صنعت يوم دخلت مكة ثم ائت المروة فاصعد عليه و طف بينهما سبعة اشواط تبدأ بالصفا و تختم بالمروة فاذا فعلت ذلك فقد احللت من كل شيء احرمت منه إلا النساء ثم ارجع الى البيت وطف به اسبوعا اخر ثم تصلى ركعتين عند مقام ابراهيم عليه السلام ثم قد احللت من كل شيء و فرغت من حجك كله و كل شيء احرمت منه» (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٠٥) لانه يدل على الخروج من الحج بطواف النساء فلعل طواف النساء خارج عن مرتبة من الحج ولكنه لم يفتِ الأصحاب بدخول طواف النساء في الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١، س ٧: «يوكل من يطوف».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى الاقتصار على اعادة الطواف هو عدم وجوب اعادة ما يترتب عليه، ثم أن المستفاد من الرواية هو كذلك فيما لم يقدم بلاده ولم يمكن له الطواف للمرض و غيره فليوكل من يطوف عنه، إذ القدوم على البلاد

لاخصوصية له ثم ان هذا كله في نسيان الطواف ولكن الحقَ سيدنا آية الله العظمى كلبايكاني نسيان شرط كالطهارة بنسيان الطواف و حكم بصحة حجه راجع (مجمع المسائل، ج ١، ص ٤٧١) و لابأس بما ذكره.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١، س ٧: «تركه من طواف الحج».

أقول: و في (الوسائل، ج ٩ ، ص ٤٦٧) من طوافه مكان من طواف الحج و في (قرب الاسناد، ص ١٠٧) و يوكل من يطوف عنه ما كان تركه من طوافه و في (التهذيب، ج ٥، ص ١٢٨) و كل من يطوف عنه ما ترك من طوافه، و هكذا في (الاستبصار، ج ٢، ص ٢٢٨) و عليه فقول الشارح من طواف الحج غلط و لعل منشأ الغلط هو الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١، س ٩: «لكن قضاء طواف الحج».

أقول: وقد عرفت عدم اختصاص القضاء بطواف الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١، س ١٥: «بعد الانصراف فعدم الالتفات».

أقول: أي بعد الانصراف و الدخول في عمل اخر ،كالصلوة أو السعى و ربما يقال أي بعد الاعتقاد بتمامية العمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١١، س ١٥: «مقتضى القاعدة لأنه شك».

أقول: أي مقتضى قاعدة الفراغ و التجاوز، ولكن المناسب مع فرض الانصراف هو قاعدة الفراغ لاقاعدة التجاوز، لان موردها هو فيما إذا لم ينصرف و لو كان في شوط آخر و شك و لم يدخل.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۱۱، س ۱۶: «أيضا بصحيح ابن حازم».

أقول: بناء على طرد الشك بعد فوت محل التدارك، كما يشعر به قوله «ففاته» في هذا الحديث و قوله «قد خرج و فاته ذلك» في صحيحة محمد بن مسلم (الوسائل، ج ٦، ص ٤٣٣) ثم أن قوله قال: «ففاته قال ما أرى عليه شيئا» قرينة على أن قوله فليعد طوافه بالنية الى السؤال السابق مخصوص بما إذا كان الشك المذكور قبل الانصراف و امكان التدارك، اللهم إلا أن يقال إن قاعدة الفراغ جارية بمجرد الفراغ و لا يلزم في جريانها عدم امكان التدارك و عليه ففي جريانها في مورد الشك في الحقيقة اشكال.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۱۱، س ۱۷: «قال ففاته».

أقول: أي مضى محله و انصرف كما يؤيده بعض الروايات الاخرى حيث قال فيه خرج وفاته ذلك.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۱۱، س ۱۹: «يمكن أن يقال:».

أقول: ولايخفى عليك أن الإشكال المذكور يرد فيما إذا اريد التمسك بقاعدة التجاوز قبل اتمام العمل و الفراغ عنه و أما مع فرض الاتمام و الانصراف فلامورد له.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۱۲، س ۲: «لاظهور له فيه».

أقول: يمكن الاكتفاء بقوله «ففاته» أي مضى محله كما يؤيده التعبير بالخروج في بعض الروايات الاخرى كما أشرنا اليه فيما مضى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ٤: «إلا القاعدة و الأخذ».

أقول: أي قاعدة الفراغ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ٤: «لايخلو عن الإشكال».

أقول: وقد عرفت أن محل الكلام هو ما إذا فرغ من العمل لا قبل الفراغ، و معه لا إشكال في الأخذ بقاعدة الفراغ فيما إذا انصرف عن العمل بل لا إشكال فيما إذا لم ينصرف فيماإذا احرز السبعة و شك في الزيادة منها، لصحيح الحلبي الآتى و أما فيما إذا لم يحرز السبعة فشك و احتمل النقيضة فمقتضى عموم قوله «رجل شك في طواف الفريضة قال يعيد كلما شك» في خبر أبي بصير الآتى هو وجوب الاعادة و لامخرج عنه إلا فيما إذا احرز السبعة كما تقدم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ٥: «لو كان في أثنائه و كان».

أقول: ولايخفى عليك أن قوله أما السبعة فقد استيقن الخ يدل على أن مفروض الكلام هو وقوع الشك بعد الوصول الى الحجر الاسود فانه يكون حينئذ مستيقنا بالسبعة، و أما قبل الوصول اليه فلايكون كذلك إذ لما يتم العمل، اللهم إلا أن يقال إنه أيضا في هذا الحال مشتغل بالسبعة و مستيقنا بها و ان لم يتمها، فيصح الطواف. ولكن الظاهر من الشيخ في مناسكه هو الفرق بين اخر الشوط الآخر و اثناء الشوط الأخير حيث صرح في الأول بعدم اعتبار الشك، و نسب البطلان الى بعض في الثاني و يؤيد اختصاصه بالفرض الأول قوله في ذيل الرواية فليصل ركعتين من دون الأمر باتمام الشوط فمع عدم الشمول يؤخذ في الفرض المذكور باطلاق خبر أبي

بصير و يحكم بالاعادة، هذا مضافا ما في الجواهر من أن الأمر يدور فيه بين المحذورين إذلو اتم احتمل الزيادة و لو اكتفى احتمل النقصان فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ٨: «كان في النقيصة».

أقول: سواء كان الطرف الاخر سبعة أو ثمانية أو ما دون السبعة كان الأربعة و الخمسة أوالخمسة و السادسة و غيرهما من الصور و الفروض.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ١٦ : «قد عرفت الإشكال في الأخذ».

أقول: أي و استدل بصحيح ابن حازم أيضا كما في الجواهر ولكن عرفت الاشكال في الأخذ بظاهره.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ١٨ : «إعراض الأصحاب عن العمل».

أقول: والاولى أن يقال اعراض المشهور لذهاب بعض من القدماء و المتأخرين الى العمل بها كما في الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٢، س ٢٠ : «لخبر أبي كهمس المنجبر».

أقول: يدل عليه أيضا صحيحة جميل راجع (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩).

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣، س ١ : «يأتي الركن فليقطعه».

أقول: والظاهر أن المراد فيه هو قبل أن يتم الشوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣، س ١ : «حتى بلغه فليتم أربعة عشر».

أقول: إطلاقه يشمل الازيد من الشوط الواحد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٣، س ٢: «ليصل أربع ركعات».

أقول: ولايخفى عليك أن اطلاقه يقتضى الإتيان بها من دون فصل، ولكن مقتضى خبر علي بن أبي حمزة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) و صحيحة جميل (الوسائل، ج ٩، ص ٤٣٩) أنه يصلى ركعتين للفريضة ثم يخرج الى الصفا و المروة فاذا رجع من طوافه بينهما رجع يصلى ركعتين للاسبوع الاخر، فالأحوط هو العمل بمفاد الخبرين جمعا بينهما و بين خبر أبي كهمس. ثم أن تتميم الطواف باربعة عشر مأمور به بحسب تلك الأخبار، ولكن ربما يقال أن الأمر وارد في مورد توهم الخطر و المراد به أنه يصح له و يجوز له التتميم باتيان البقية، و يجوز له أن يعامل مع ما مضى من الأشواط معاملة الصحة، هذا مضافا الى جواز قطع الطواف اختيارا بخلاف الصلوة ولكن معذلك فلايترك الاحتياط بتتميم الطواف لما ورد من أن الفريضة هي الطواف الثاني (راجع الوسائل، ج٩، ص ٤٣٨).

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٤، س ٩: «العمدة عدم الدليل على وجوب».

أقول: ولايخفى عليك أن صحيحة علي بن جعفر عن أخيه قال: «سالته عن رجل نسى طواف الفريضة حتى قدم بلاده واقع النساء كيف يصنع قال يبعث بهدى أن كان تركه في حج بعث به في حج و ان كان تركه في حج بعث به في حج و ان كان تركه في عمرة و وكل من يطوف عنه ما تركه من طوافه» (الوسائل، ج ٩، ص٤٦٧) يدل على ثبوت الكفارة و هو الهدى، و الظاهر من قوله في طواف الفريضة حتى قدم بلاده استمرار النسيان الى المواقعه، و تحقق الوقاع حال النسيان ثم أن طواف الفريضة كما يدل عليه الصحيحة المذكورة أعم من طواف العمرة و

طواف الحج بل مقتضى صحيحة معاوية بن عمار أن طواف النساء أيضا طواف الفريضة حيث قال في ذيله في بيان الفرق بين طواف النساء و الرمي أن الرمي سنة و الطواف فريضة (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٨) ولكن جمع في الجواهر بينه و بين الأخبار الدالة على عدم الكفارة في صورة النسيان بحملها على الاستحباب و فيه أن النسبة بينهما عموم و خصوص فاللازم هو تقديم الصحيحة عليها اللهم إلا أن يقال إن النسبة هي العموم من وجه لان ما ورد في الناسي و الجاهل لايختص بالطواف كما أن ما ورد في نسيان طواف الفريضة أعم من أن يكون ذاكرا حال المواقعه و أن لايكون ذاكرا فمقتضى القاعدة هو التعارض و التساقط و الرجوع الى الأصل ولكن كون النية عموما من وجه محل منع، بعد كون الظاهر من صحيحة علي بن جعفر هو استمرار النسيان الى حال المواقعه، و عليه فليقدم الصحيحة على ساير الأخبار و يحكم بلزوم الهدى، نعم يكون النسبة بين تلك الصحيحة و مرسلة الصدوق عن الصادق عليه السلام في حديث «ان جامعت و أنت محرم الى أن قال و ان كنت ناسيا أو ساهيا أو جاهلا فلاشيء عليك» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٤) هي التباين، اذ في مورد الناسي و الساهي حكما بخلاف ولكن المرسلة لاتنهض للمعارضة و ما يصلح للمعارضة لايكون النسبة بينهما عموم من وجه أو التباين بل هي العموم و الخصوص كصحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في المحرم يأتي أهله ناسيا قال لاشيء عليه انما هو بمنزلة من أكل في شهر رمضان و هو ناس (الوسائل، ج ٩، ص٢٥٥) إذ هو أعم من نسيان الطواف و أما حكى عن استاذنا العراقي(مدظله العالي) من أن مفاد صحيحه علي بن جعفر لايدل على بقاء النسيان بل المراد هو الذكر بعد النسيان فهو خلاف الظاهر كما قررناه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٥، س ١٧ : «ولايخلو من بعد فالعمدة».

أقول: ولعل وجه البعد هو ما حكى عن صاحب المدارك، من أن تقييد قوله هما سيان قدمت أو اخرت على صورة الضرورة و العجز، بعيد جدا، ربما يقال أن الرواية ليس فيه قيد المتمتع فيحمل على الافراد و القران، ولكن يرد عليه قول الراوي يعنى «للمتمتع» هذا مضافا الى صحيحه زرارة عن أبي جعفر و باسناده عن أبي عبدالله عليه السلام انهما سالاهما عن المتمتع يقدم طوافه وسعيه في الحج فقال هما سيان قدمت أو اخرت (ج ٤، ص ٦٤ من أبواب الطواف) و عليه فلحن هذه الأخبار لايناسب حملها على صورة الضرورة و التعذر بقرينة الأخبار الدالة على جواز التقديم لذوى الاعذار.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٦، س ١ : «على المرجوحية».

أقول: بان يحمل «لايعتد» على الكراهة، أورد عليه في المعتمد (ج ٥، ص ٣٤٢) بان هذا بعيد أيضا لان مفهوم قوله: «لاباس بتعجيل الطواف للشيخ الكبير» ثبوت الباس بغيره، و في الروايات المجوزة نفى الباس و الجمع بين لابأس و فيه البأس من الجمع بين المتناقضين، بحيث لو اجتمعا في كلام لكان مما اجتمع فيه المتناقضان، فالصحيح تحقق التعارض بين الطائفتين، فلابد من العلاج و تقديم أحديهما على الأخرى فاللازم تقديم الأخبار المانعة انتهى و الظاهر أن المفهوم هو مفهوم شخص الحكم لاسنخ الحكم بحيث ينفى الحكم عن غيره مطلقا بأى جهة كانت.

قوله في ج ۲ ، ص ٥١٦، س ٣: «إذا كان شيخا كبيرا».

أقول: لاخصوصية للشيخ بل يجرى الحكم في الشيخة و لم يتقيد الشيخ بالعجز، و لعله مستفاد من السياق في خبر اسماعيل هذا مضافا الى أنه القدر المتيقن.

قوله في ج ۲ ، ص ٥١٦، س ٤: «نعم من كان».

أقول: هذه الفقرة تدل عل تعميم الحكم الى كل عاجز كالمريض و كل خائف من مانع شرعی كالنفساء.

قوله في ج ۲ ، ص ٥١٦، س ٤: «كان هكذا يعجل».

أقول: ظاهر تعجل هو الوجوب اللهم إلا أن يقال إنه حيث ورد في مقام توهم الحظر لايفيد إلا الجواز، كما ذهب اليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) و الأحوط هو التقديم.

قوله في ج ۲ ، ص ٥١٦، س ٩: «كذلك لابأس لمن خاف».

أقول: ولايخفى عليك أن المستفاد من عطفه على ما سبق هو جواز تقديم طواف النساء لمن خاف من أمر، معه لايتمكن من الدخول في المكة و عليه تقديم طواف النساء عند الخوف لامانع منه، و حيث أن مورد الخوف لاخصوصية له يتعدى منه الى ساير موارد العذر كالمرض و العجز و خوف الحيض و النفاس و احتمال الخصوصية و القول بعدم الجواز كما يظهر من المعتمد (ج ٥، ص ٣٦٧) كما ترى. ثم أن الحكم إذا كان مع الخوف هو جواز التقديم أي تقديم طواف

الزيارة و طواف النساء و السعى قال و كذلك مع العلم بعدم التمكن، بطريق أولى ولكن حيث أنه لم يعلم الملاك فاللازم هو الاحتياط في هذه الصورة بان تقدم الطواف و السعى، فان كشف الخلاف فاعاد و أن لم يكشف الخلاف استناب كما ذهب استاذنا العراقي(مدظله العالي) إليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧، س ٧: «تقديم طواف النساء».

أقول: أي تقديم طواف النساء على السعى للمتمتع و لالغيره كما في الشرايع و لعله المراد من قوله لايجوز تقديم طواف النساء للمتمتع لاغيره في متن المختصر هنا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧، س ١٢: «مرسل أحمد بن محمد».

أقول: وفي الجواهر فلايجوز تقديم طواف النساء على السعى اختيارا بلاخلاف أجده فيه، كما اعترف به غير واحد للنصوص المنصفه لكيفية الحج فعلا و قولا و خصوص مرسل احمد بن محمد إلخ و غيره (ج ١٩، ص ٤٤٧) و عليه فلو قدم السعى على طواف النساء فاللازم هو اعادة طواف النساء بعد السعى فاذا لايجوز تقديم طواف النساء على السعى لايجوز تقديمه على طواف الزيارة بطريق أولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧، س ١٩: «حال الضرورة و لايخفى».

أقول: قال في الجواهر بعد حمله على حال الضرورة جمعا بينه و بين غيره (ج١٩، ص ٣٩٨) و لعل المراد من غيره هو صحيح معاوية بن عمار حيث دل بقوله: «ثم ارجع الى البيت و طف به اسبوعا الى آخره» على أن طواف النساء يؤتى

به بعد السعى هذا مضافا الى مرسلة أحمد اللهم إلا أن يقال إن طرفى الجمع مطلقان فكيف يجمع بحمل ما دل على الجواز على الضرورة أو الخوف من الحيض أو السهو أو الجهل من دون شاهد، إلا أن يقال إن هذه الموارد قدر متيقن و نظير ثمن العذرة سحت و لا يأس بثمن العذرة فيحمل الثاني على مأكول اللحم و الأول على غير مأكول اللحم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٧، س ٢٠: «و هو ليس من قبيل المطلق».

أقول: وفيه أن السؤال عن المفروض لاعن أمر واقع وعليه فهو فترك الاستفصال في المفروض لافرق بينه و بين المطلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥١٩، س ٤: «طواف بالبيت بعد الحج».

أقول: ولعل كلمة بعد الحج يشير الى أن طواف النساء ليس من اركان الحج و لعله لذلك قال الشيخ الأعظمﷺ في مناسكه أن المعروف بين العلماء أن طواف النساء ليس من اركان الحج، فلذا لايكون تركه عمدا موجبا للبطلان بخلاف طواف الزيارة أو العمرة فانهما يوجب تركهما عمدا بطلان الحج أو العمرة و قد مر تمام الكلام في ص٥١٠ فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٢، س ٢٣: «البدأة بالصفا».

أقول: وهنا سؤال و هو أنه هل يكفى السعى في الطبقة الفوقانية أو التحتانية أم لايكفى؟ يمكن القول بالكفاية لصدق البينونة بين الصفا و المروة المأمورة بها في

صحيحة معاوية «فطف بينهما سبعة أشواط تبدء بالصفا و تحته بالمروة» هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤، س ١٤ : «على دابة أو على بعير؟».

أقول: و الظاهر أنه لافرق بين الركوب على الدابة أو على الدراجة أو على العربة أو على انسان، كل ذلك لصدق الركوب أفضل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٤، س ١٦ : «فلصحيح الحلبي».

أقول: و به يرفع اليد عن المطلقات و الخصوصيات الناهية عن الجلوس و تحمل تلك المطلقات على الكراهة اللهم إلا أن يقال إن ما نهى عن الجلوس في البين إلا عن جهد يقيد إطلاق ما دل على جواز الجلوس في البين و لعله لذلك احتاط الشيخ الأعظم‌ﷺ في مناسكه، ولكن مقتضى قوله‌عليه السلام أو ليس هو ذا يسعى على الدواب في صحيحة معاوية بن عمار في جواب السؤال عن الرجل يدخل في السعى بين الصفا و المروة و يجلس عليهما، أنه كالراكب في اختيار الركوب و الجلوس، بل الأظهر منه صحيحة الحلبي قال سألت أباعبدالله‌عليه السلام عن الرجل يطوف بين الصفا و المروة ايستريح قال نعم ان شاء جلس على الصفا و المروة و بينهما فليجلس، فان جواز الجلوس معلق على مشية الجالس و اختياره و عليه فالروايات المذكورة تعارض (مع) ما دل على أنه لايجلس إلا عن جهه فحيث أن دلالة هذه الروايات أظهر منها يحمل النهى في هذه الرواية على الكراهة فلاتغفل.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٢٥، س ۱: «لايبطل بالزيادة سهوا».

أقول: ولايخفى عليك أن المصنف لم يذكر في المختصر حكم تقديم السعی على الطواف سهوا و جهلا ولكنه مذكور في الجواهر ، ج ۱۹، ص ٤٤٦ فراجع.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٢٥، س ١٥: «بل يعود أو يستنيب».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى الاقتصار في الأحاديث على اعادة نفس السعی دون ما يترتب عليه من التقصير هو اجزاء التقصير و لو اتى به قبل السعی و لايلزم اعادته. ثم أن مقتضى اختصاص الموضوع بالناسی هو عدم كون الجاهل ملحقا بالناسی، بل هو ملحق بحكم العامد، راجع الجواهر. و سيأتي في ص ٥٣٠ لزوم الكفارة فيما إذا اتى مشية اشواط و رأى انها سبعة و احل و رجع الى منزله فعليه الرجوع لاتمامه و اراقة الدم، و لعل اراقة الدم من جهة الاحلال قبل موضعه.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٢٦، س۸: «إن كان خطاء طرح».

أقول: موضوع الرواية هو السهو و الخطاء ففي مورد سهو الثمانية، أمر بالطرح للزيادة و الاعتداد بالسبعة، و يشمل ما إذا زاد أقل من شوط واحد بطريق أولى، هذا بخلاف التتميم فان الأمر به في الشوط و الازيد لايشمل الأقل من الشوط الواحد إذ لااولوية.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٢٦، س ۹: «نحن صرورة فسعينا بين الصفا».

أقول: موضوعه هو الجهل بالحكم و حكم فيه بمطروحية الزائدة و صحة السبعة السابقة و هكذا يدل صحيحة هشام بن سالم قال: سعت بين الصفا و المروة

أنا و عبيدالله بن راشد فقلت له تحفظ على فجعل يعد ذاهبا و جائيا شوطا واحدا فبلغ مثل «هي خ ل» ذلك فقلت له كيف تعد؟ قال ذاهبا و جائيا شوطا واحد فاتممنا اربعه عشر شوطا، فذكرنا لأبي عبدالله عليه السلام فقال قد زادوا على ما عليهم شيء (الوسائل، ج ٩، ص ٥٢٧) على حكم من علم الحكم و لكن اخطأ في المحاسبة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٦، س ١٢ : «الفريضة استيقن أنه سعى».

أقول: موضوع هذه الرواية أيضا هو السهو لدلالة تأخر الاستيقان على أن ذلك مسبوق بالسهو كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٦، س١٦ : «بالحكم بعيد فيقع التعارض».

أقول: وفيه منع بعد كون قوله إذا زدت عليه مطلقا فيشمل العلم و الجهل فيحمل جمعا بينه و بين صحيح جميل و نحوه على ما تعلم بالحكم و العمد قضاء لتقديم الخاص على العام أو المقيد على المطلق فلاوجه لدعوى التعارض كمالايخفى و لعله لذا الحق السيد البروجردي قدس سره الجهل بالحكم بالسهو في الزيادة في تعليقته على مناسك الشيخ الأعظم قدس سرهما .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٧، س ٤ : «بالشوط المبتدء من المروة».

أقول: وجه عدم الاعتداد بالشوط المبتدء هو قوله فليسع على واحد مع أنه زاد الاثنين على فرض الاتيان بتسعة اشواط.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٧، س ٥: «الصحيح معارضا في المقام».

أقول: ولايخفى أن موضوع الاعتداد هو السهو في صحيح محمد بن مسلم و هذا الصحيح أعنى صحيح معاوية موضوعه هو الأعم منه فلاتعارض، بل النسبة بين ما دل على الاعتداد و هذا الصحيح هو نسبة العموم و الخصوص أو الإطلاق و التقييد، و عليه فيقدم ما دل على الاعتداد بالثمانية بالأمر بالاضافه عليها بالستة في صورة السهو على صحيح معاوية التي تدل على عدم الاعتداد بالثمانية مطلقا و هكذا يقدم ما يدل على اهدار الشوط الزائد، و البناء على السبعة في صورة السهو و الجهل، على صحيحة معاوية الدالة على وجوب الاستيناف و عدم الاعتداد بالسبعة في صورة الثمانية، لماذكر من النسبة بل اما يعتد بالثمانية و يضاف اليها أو يبنى على السبعة و يهدر الزائد من دون استيناف ثم ان صدر صحيح معاوية يدل على الاعتداد بالتسعة فيضاف الى واحد ستة و عليه فالأمر بالاضافة لايختص بما إذا كان الزائد شوطا واحدا و مما ذكر يظهر ما في المعتمد حيث قال بان ما دل على الاعتداد يختص بالشوط الواحد ثم يتعدى عن الواحد و الاثنين الى الازيد بالقاء الخصوصية فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ٢: «فيما رتب على العمل».

أقول: كالتقصير المرتب على السعى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ٣: «إطلاق الصحيح المذكور».

أقول: أي قوله و أن لم يكن حفظ أنه إلخ مع ضميمة ما في الصدر من فرض الموضوع من أنه يرى انه قد فرغ منه إلخ فان الصحيح المذكور حينئذ يدل على أن

من فرغ عن السعي و شك في المقدار و لم يتقين الستة أو غيرها من الاعداد بناء على عدم الفرق بين الستة و غيرها و احتمل النقصان أو الزيادة، فعليه الاعادة و الاستيناف، فيقدم على قاعدة الفراغ، ولكن أورد عليه استاذنا العراقي (مدظله العالي) على المحكى من أن قاعدة الفراغ وارد عليه بعد كون الحفظ و العلم أخذ طريقا لاصفة فان بقاعدة الفراغ تحقق موضوع الحفظ، فهو كمن علم بالعدد فلاحاجة الى الاعادة، و فيه أن قاعدة الفراغ بالنسبة الى الأدلة الاوليه كذلك ولكن المفروض أن صحيح سعيد أيضا وارد في من فرغ و شك فهما واردان في موضوع واحد و حيث كان صحيح سعيد أخص من قاعدة الفراغ يقدم عليه، و القول بان قوله و ان لم يكن في صحيح سعيد غير مرتبط بالصدر المفروض فيه الفراغ، كما ترى. ربما يقال باختصاص الذيل بالشك في الاثناء دون بعد الفراغ فلاوجه لرفع اليد عن قاعدة الفراغ بمثله، و لعل وجه الاختصاص هو ظهور كان و لم يكن في أن الحفظ وعدمه كان في السابق حين العمل و اثنائه، ولكن يمكن الجواب بان لفظة كان لاستمرار الفعل فهو يشمل بعد العمل أيضا فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ٤: «فرض الخروج عن العمل».

أقول: لقوله في الرواية و هو يرى أنه فرغ منه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١١: «فالمتعين الأخذ».

أقول: وفيه أن قوله «وهو يرى أنه فرغ منه» يدل على أن الحكم بالاعادة و الاستيناف فيما إذا لم بتعين بالنسبة و احتمل الزيادة و النقصان، مختص بمن فرغ

عن العمل و خرج عنه فلايشمل الاثناء اللهم إلا أن يقال إن الحكم في الاثناء كذلك بالاولوية لان الشك في الاعداد اذا كان مرجعا للاعادة و الاستيناف بعد الفراغ و الخروج عن العمل كان كذلك في الاثناء بالاولوية وعليه فلافرق بين الاثناء و الفراغ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١٣ : «اعتبار عدم الزيادة».

أقول: في السبعة أي حقيقتها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١٣ : «بنحو التركيب لابنحو».

أقول: بان يقال السبعة هي السبعة و عدم الزيادة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١٤ : «مع ذلك إطلاق الصحيح».

أقول: إذ من لم يكن حفظ أنه قد سعى أنه ستة اشواط و لم يتقن بالعدد سواء كان الستة أو غيرها بناء على عدم خصوصية الستة، يشمل احراز السبعة و احتمل الزيادة لأنه حينئذ أيضا لايتقين بنفس السبعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١٥ : «النقصان فيأتي بالنقيصة».

أقول: أي تيقن النقصان بالسهو.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ١٥ : «لعدم اعتبار الموالاة من غير».

أقول: ومقتضى الأصل هو جواز الانضمام بعد عدم اعتبار الموالاة بالاجماع ثم لافرق في ذلك بين أن يكون ما أتى به أقل من الشوط أو أزيد ولكن مقتضى خبر سعيد ابن يسار هو نسيان شوط واحد ولكن لامفهوم له.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٨، س ٢٠ : «الدلالة ضعف».

أقول: ولعل وجهه هو اختصاص الرواية بالحايض و لاربط له بالسهو، اللهم إلا أن يلغى الخصوصية بجامع العذر فتأمل و سيأتي بقية الكلام فيه في ص ٥٣٠ و كيف كان فقد ذهب الشيخ الأعظم الى الاحتياط باستيناف السعى فيما لـم يكمل أربعة الشوط من السعى، ولكنه احتياط مستحبى و مع عدم اعتبار الموالاة فلاوجه للتفصيل المذكور و الرواية غير معمول بها لعدم اعتبار الأصحاب الموالاة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٢٩، س ١٣ : «جواز القطع لما ذكر».

أقول: ثم أن مقتضى القاعدة في المركبات الشرعية هو عدم جواز قطع السعى من غير عذر تكليفا، و ربما يقال ان الاجماع المحكى على عدم لزوم الموالات مما يشهد على جواز القطع ولكنه كما ترى لان عدم الموالاة لاينافي حرمة القطع و عليه أن يتم ما نقص و لو بعد فوات الموالاة اللهم إلا أن يستفاد من الأخبار الدالة على جواز القطع المذكورات مع عدم ضرورتها أنها تدل على جواز رفع اليد عن السعى كما أنه يجوز رفع اليد عن الطواف في الاثناء لمثل المذكورات و ليس حالهما حال الصلاة من حرمة القطع و لذا يصح الاستيناف كما يدل عليه خبر الحسن بن علي بن فضال فاعد سعيك، هذا مضافا الى امكان منع حرمة القطع في السعى و الطواف لأن تنزلهما بمنزلة الصلوة ليس عاما و معه فمقتضى الأصل هو جواز القطع. و القول بان سبعة اشواط من المركبات أول الكلام و أما الأمر باتمام

السعي في موثق محمد بن فضيل فيجمع معه قوله عليه السلام في خبر الحسن بن علي بن فضال برفع اليد عن تعين كل واحد منهما و الحكم بكونه مخيرا بين الاتمام و الاستيناف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠، س ٩: «أما صورة الظن».

أقول: ولعل المراد من الظن هو الاعتقاد كما يؤيده ما في صحيح سعيد بن يسار من قوله و هو يرى فانه ظاهر في الاعتقاد بل قوله فذكر بعد قوله و هو يظن شاهد كون المراد منه هو الاعتقاد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠، س ١٠: «برواية عبدالله بن مسكان».

أقول: ولايخفى ضعف الرواية و مجرد عمل جمع لايوجب الانجبار.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠، س ١٣: «وفي صحيح سعيد بن يسار قلت».

أقول: ظاهر هذه الرواية هو أن الكفارة للاحلال لاللمواقعة و محل المراد من رواية عبدالله بن مسكان أيضا كذلك لأن الاحلال فيه أيضا مذكور، و عليه فاسناد الكفارة للمواقعة غير واضح، كما ذهب اليه جمع على ما حكاه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٠، س ١٤: «رجل متمتع سعى بين الصفا».

أقول: موضوع هذه الرواية هو المتمتع ولكن موضوع الرواية السابقة أعم، و حيث أن الحكم خلاف الروايات السابقة الدالة على أن الوظيفة هو اعادة السعي فيما إذا نسي السعي بنفسه أو بالاستنابه و لم يجعل فيه الكفارة يقتصر فيه على مورد المتمتع و نسيان شوط أو شوطين فلاتغفل.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۱، س ۱: «فيدور الأمر بين التخصيص».

أقول: و قد مر مرارا بانه لايدور الأمر بين الأمرين بل الحكم هو التخصيص.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۱، س ۹: «فإن بت في غيرها».

أقول: و لعله أحد مصاديق عدم البيتوته في المنى و عليه فموضوع الكفارة هو عدم البيتوته في المنى تمام الليل من اوله الى النصف لا البيتوته في غير المنى، فلو لم يكن مقدار من أول الليل في المنى فهو لم يكن تمام الوقت المحدود فيه، فيجب عليه الكفارة، نعم لو قلنا بان موضوع الكفارة هو البيتوته في غير منى، فمن كان أول الليل في غير منى ثم رجع الى منى و بات فيه لم يجب عليه الكفارة كما في بعض الصحاح كصحيحة صفوان «عليه دم إذا بات» (بمنى) انتهى، و عليه فلايبعد عدم الكفارة فيما إذا لم يكن تمام الليل في المنى ومعذلك بات فيه و لم يبت بمكة.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۱، س ۹: «إن خرجت أول».

أقول: ظاهر هذه الفقرة هو جواز الخروج في أول الليل بشرط الرجوع قبل انتصاف الليل أو بشرط الاشتغال بالعبادة في مكة و عليه فلايلزم الاشتغال بالعبادة في أول الليل إذ اخرج أول الليل.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۱، س ۱۰: «[شغلك خ ل]».

أقول: ولايخفى أن استاذنا الداماد‌ﷺ ذهب الى أن المنساق من التعبير بكون شغله في نسكه انما يلائم ما لو كان له نسك يشغله و يحبسه عن العود الى منى و البيتوته فيها دون مطلق العبادة لعدم اضافتها حينئذ اليه أي الى ذلك الشخص

بخصوصه و لعدم صلوحها للشاغلية و الحبس لامكان الاتيان بها اثناء الطريق و في منى أيضا فمن هناك بالاختصاص بالطواف و السعى و ما في تلوهما من ادعيتهما المأثورة (ج ٣، ص٦٧٠) و فيه أن لفظ شغلك مصدر لافعل ماض و المراد من الشغل هو مجرد الاشتغال لاحبس الناسك عن العود حتى يختص بالطواف و السعى هذا مضافا الى التعليل في الذيل بالطاعة و هي أعم من الطواف و السعى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١، س ١١ : «إذ قد خرجت».

أقول: و في الوسائل: «أوقد خرجت» و هذه الفقرة مما تشهد على ان الاشتغال بالعبادة لايكون في غير مكة بل فيها.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١، س ١٣ : «حتى يطلع الفجر».

أقول: يستفاد منه أن الليل التي لزم أن يشتغل فيه بالعبادة تنتهى بطلوع الفجر بل يشعر ذلك بان البدل أيضا كذلك كما يشعر به ساير روايات الباب فتدبر جيدا .

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١، س ١٣ : «كان في طاعة الله تعالى».

أقول: مقتضى التعليل بالطاعة أن المعيار هو كونه في الطاعة و عليه فلاوجه لاختصاص الطاعة بالطواف و السعى و ما يفعل في المسجد الحرام بل يشمل الطاعة في المكة نعم لايشمل الطاعة في غير المكة بالاجماع و يشهد على ذلك أيضا قوله «و دعائه» إذ الظاهر أن الضمير فيه راجع الى الشخص لا الى الطواف و دعائه مطلق سواء كان في المسجد الحرام أو غيره من امكنة المكة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١، س ١٥ : «و المروي عن العلل».

أقول: ولايخفى عليك أنه لاخصوصية له بل يمكن التعدى عنه الى كل من له عذر كالمريض أو المرض أو الراعى أو الخائف من سرقة ماله و نحو ذلك، هذا مضافا الى نفى الحرج و الضرر الذين يوجبان سقوط الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣١، س ١٥ : «بسنده عن مالك».

أقول: و في العلل عن أبيه و محمد بن الحسن الوليد عن سعد بن عبدالله عن الهيثم ابن أبي مسروق عن الحسن بن محبوب عن علي بن رئاب عن مالك ابن اعين الحديث و الهيثم بن أبي مسروق ممن روي عنه احمد بن محمد بن يحيى و ابن الوليد و هو ايماء الى وثاقته و مالك بن اعين ممن روي عنه كامل الزيارات هذا مضافا الى كون الحسن بن محبوب من أصحاب الاجماع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ١ : «لكنه لايبعد أن يكون».

أقول: ولايخفى عليك أن النظر و ان كان الى سقوط المبيت ولكن الظاهر أنه من باب تبدل العنوان لا من باب سقوط الحكم مع وجود الموضوع و العنوان فكانه قال من لم يشتغل لطاعة الله في المكة يجب عليه البيتوته في المنى و من اشتغل بالطاعة في المكة فليس عليه البيتوته و لامحذور في ذلك، و مع وضوح ما ذكر لامجال لما قاله المعروف من أنه لايسقط الفرض بالنفل لانه فرع وحدة الموضوع و ما نحن فيه من باب تبدل الموضوع و تغايره.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ٩: «أما لزوم الدم بالنحو».

أقول: ولايخفى عليك أن مقتضى إطلاق الأدلة هو عدم الفرق بين الناسي و الجاهل و المتعمد و العالم و الجمع بين الأدلة بحمل ما دل على العدم على الناسي و الجاهل و ما دل على الثبوت على العامد، أخذا بالقدر المتيقن، كما في حج استاذنا المحقق الداماد‌ﷺ محل منع لأن الأخبار المعارضة موافقه للعامة فتحمل على التقيه، هذا مضافا الى أن القدر المتيقن الخارجي لايوجب ظهورا في اللفظ و من المعلوم أن الحجة هو الظهور اللفظى دون الظن الخارجي، و عليه فلو سلمنا المعارضة و عدم الحمل على التقيه فيجرى فيه أحكام تعارض الأخبار، ولكن لايبعد نفى الكفارة في صورة الاضطرار أو النسيان بحديث الرفع راجع المعتمد (ج ٥، ص ٣٩٤) ثم أن مقتضى استناد السقاية و الرعاية بالأخبار و العمل بها هو عدم الكفارة و معذلك ذهب بعض الى الاحتياط فيهما أيضا و لعله من جهة عدم ثبوت هذين بالأخبار و انما حكم بالجواز من باب العذر و الحرج و هما لاينفيان الأحكام الوضعية.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ١٠: «عليه خبر جعفر بن ناجية».

أقول: مضافا الى صحيحة صفوان قال: قال بوالحسن‌ﷺ سالنى بعضهم عن رجل بات ليلة من ليالى منى بمكة؟ فقلت لا أدرى، فقلت له جعلت فداك ما تقول فيها؟ و قال‌ﷺ عليه دم إذا بات (الوسائل، باب ١ من أبواب العود الى منى ،ح ٥ و٦) مقتضاه هو ثبوت الدم لكل ليلة بات في غير منى و في نسخة وسائل بات ليالى منى بمكة قال في المعتمد هو اشتباه و المذكور في التهذيب و الاستبصار و كل من روي عنهما هو بأت ليلة من ليالى منى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ١٤: «لايبعد حمل الخبر المذكور».

أقول: ولعل وجهه هو ترك الاستفصال في بعض الأخبار ولكن يكفى إطلاق ما دل على أن البيتوته في غير منى يوجب الكفارة كصحيح صفوان فانه يصدق على كل ليلة ليلة هذا مضافا الى المشهور فالأحوط ان لم يكن الأقوى هو التعدد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ١٧: «الظاهر عدم عمل الأصحاب».

أقول: بل حملهما في الجواهر على التقيه لموافقتهما للعامة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٢، س ١٩: «لعدم دليل يساعد عليه».

أقول: وقد عرفت أن قولهعليه‌السلام في صحيح صفوان عليه دم إذا بات هو ثبوت شاتين لليلتين.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ٢: «فلابد من الاحتياط».

أقول: لأن العقوبة المعلومة تستصحب فالاستصحاب مقدم على البرائة هذا لو لم تستفد من الأخبار لزوم شاتين و إلا فلاحاجة الى الاستدلال بذلك كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ٤: «بمنى ليلا حتى تجاوز».

أقول: و ما ورد في النصوص هو الغروب و قال في (الجواهر، ج ٢٠، ص ٤٠) و الضرورة تقتضى كون المراد من الغروب هو المغرب الشرعي فراجع و يشهد له قوله خبر ابن عمار «إذا جاء الليل بعد النفر الأول فبت بمنى فليس لك أن تخرج منها حتى تصبح» للتعبير عنه بالليل كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ٤: «نصف الليل فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: و الظاهر ان تمام الليل بطلوع الفجر و عليه فنصف الليل حوسب من المغرب الشرعي الى طلوع الفجر، راجع كتاب الحج لاستاذنا الداماد (ج ٣، ص٦٨٩) و يشهد له قوله عليه السلام فلاينفجر الصبح إلا و هو بمنى، الحديث، فانه مشعر بان آخر المبيت هو الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ١١: «المقام لزوم الكون بمنى».

أقول: ولايخفى عليك أن مفاد صحيح العيص هو جواز الاكتفاء بالكون حال انفجار الصبح في منى، فيعارض ما دل على لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل، اللهم إلا أن يقال إن صحيح العيص أعم فيقيد بصحيح معاوية الدال على لزوم الكون بمنى من حين انتصاف الليل لمن لم يكن فيه من اول الليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س١٤: «معاوية السابق جواز الخروج».

أقول: المذكور في ص ٥٣١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ١٥: «هذا غير مايقال من أن أقصى».

أقول: أي و هذا غير ما يقال للكفاية المسمى من بيتوتة المنى من أن الكفارة تترتبت على من يكون خارجا عن المنى من أول الليل الى آخره فمن يكون فيها بمقدار المسمى لايكون مشمولا لادلة الكفارة مع امكان الايراد عليه بان ذلك في الكفارة لا الحكم التكليفى و المقام هو الثانى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ١٧ : «الواجب هذا المقدار».

أقول: أي المسمى من بيتوتة المنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٣، س ١٨ : «و ما ذكر و إن كان».

أقول: أي و ما ذكرناه من أن المستفاد من الأخبار الواردة في المقام لزوم الكون بمنى حال انتصاف الليل و ان كان خلاف المشهور إلا أنه مقتضى الجمع الدلالى بين الروايات المعمول بها و لاوجه للعمل بما ذهب اليه المشهور مع عدم مساعدة الدليل و مخالفة المشهور في مثل ما ذكر لابأس به لان المخالفة في الفهم لاغير كمالايخفى، ولكن معذلك ما ذهب اليه المشهور هو الاحوط بل لم يذكر الشيخ في مناسكه إلا صورة خروجه بعد نصف الليل و الظاهر منه هو لزوم البيتوتة من أول الليل الى نصفه فراجع و على ما ذكره المصنف من كان في منى حال انتصاف الليل يكفى في درك الواجب و لاكفارة عليه و أما من لم يكن فيها في هذا الحال يمكن القول بوجوب الكفارة عليه و ان بقي فيها الى انفجار الصبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤، س ٢ : «وجوب الرمي في الحادي عشر».

أقول: ولا يخفى عليك أن ارم الجمرة غير ارم الحصاة اليها فان المستفاد من الأول هو الاصابة بخلاف الثانية، و ما ورد مثل قوله ارم في كل يوم و قوله و قل كما قلت حين رميت جمرة العقبة أو قوله فابدأ بالجمرة الأولى فارمها أو قوله يرمى الجمرة الوسطى ظاهر في الاصابة فلاوجه لما قبل من عدم لزوم الاصابه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٤، س ٢٠: «يعيدها على الوسطى».

أقول: و لاحاجة الى تكرار الجمرة الأولى لأنها بعد تكرار الوسطى و جمرة العقبة تقع في المرتبة الأولى كمالايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥، س ٣: «قد فرغ و إن كان رمى».

أقول: قوله «و قد فرغ» يدل على عدم الترتيب بين الأولى و الأخيرتين إذا اتى باربع فاذا اتم نقصان الأولى لايلزم تكرار الأخيرتين بخلاف ما إذا لم يات باربع فان الترتب لازم المراعات كمالايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥، س ٥: «فليرم الوسطى بسبع».

أقول: أي فليرم الوسطى و الأخرى بسبع لوضوح بطلان المتأخر مع كون الرمي في السابق أقل من الأربع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥، س ٥: «رجع فرمى بثلاث».

أقول: أي فرمى خصوص الوسطى بثلاث الباقي و لاحاجة الى تكرار العقبى لوضوح كفاية الأربع في تحقق الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٥، س ١٢: «لايبعد الانصراف عن صورة».

أقول: وفيه منع إذ ربما يعرض للرامى شغل يدعوه الى الترك فلايكون الترك بدون الداعى حتى يقال أن الرامى لايترك العمل إذا كان ملتفتا، و بالجملة ترك الاستفصال في الروايات كاف في الإطلاق و شموله للعامد أيضا و ان كان الأحوط هو الاعادة في العامد فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦، س ١٢ : «ثم العظمى؟ قال:».

أقول: المراد من العظمى هو الأولى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦، س ١٣ : «إن كان من الغد».

أقول: ذهب في المعتمد الى وجوب القضاء في الرابع عشر أيضا باطلاق الخبر، ولكنه يقيد بخبر عمر بن يزيد أي خبر بعمل الأصحاب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦، س ١٦ : «يشكل استفادة وجوب الترتيب».

أقول: لعله من جهة أن الانشاء الواحد لايقبل أن يكون واجبا من جهة و مستحبا من جهة، وعليه فلايرد عليه ان الانشاء متعدد فبالنسبة الى جهة يفيد الوجوب و بالنسبة الى اخر لايفيد، ولكن الأمر الذي تسهل الخطب هو أن الاجماع كاف لأفادة ثبوت الترتيب، هذا مضافا الى أن تعدد المتعلق يوجب تعدد الانشاء، ففى المقام تعلق الانشاء بالترتيب و قيده، فرفع اليد عن وجوب القيد لايلازم رفع اليد عن وجوب الترتيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٦، س ١٧ : «بل الظاهر منه صورة».

أقول: وفيه كما فى المعتمد (ج ٥، ص ١٩٧ حيث أنه لم يذكر فيها سبب الترك كان هو النسيان أو الجهل، بل المذكور فيها أنه عرض له عارض فلم يرم و هذا يشمل الناسي و الجاهل بل يشمل الترك عن التساهل و التسامح في إتيان الرمي و نحو ذلك من الموانع و العوارض، فالميزان ما يمنعه عن أداء الواجب على أنه لو ثبت التدارك في مورد النسيان ففى مورد الجهل أولى لأن مورد النسيان لاتكليف أصلا بخلاف مورد الجهل فانه يمكن التكليف في مورده انتهى و يمكن أن يقال

أن ظاهر تفريع قوله فلم يرم على عروض العارض هو اضطراره الى عدم الرمي فلايشمل الناسي و الجاهل و المسامح إلا بالاولوية.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٣٧، س ١: «بالليل و يضحى و يفيض».

أقول: إطلاق الليل يشمل ليل السابق على اليوم و اللاحق عليه.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٣٧، س ١٠: «عذر عرفى مشكلٌ».

أقول: والأحوط هو الاقتصار فيما ذكر في الرواية من الخائف و المريض الذي يستيطع أن يرمى بالمباشرة في الليل و الراعى، و لايتعدى عن هذه الموارد إلا في الموارد التى يعلم بعدم الخصوصية بالنسية اليها.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٣٧، س ١٠: «و أما الرمي عن المعذور».

أقول: ربما يقال لاحاجة الى الاذن و الاستنابة لعدم ذكرهما في أخبار الباب مع أنها في مقام البيان فلاحاجة الى إذن المعذور أو وليه اللهم إلا أن يقال إن هذه الأخبار في مقام بيان عدم سقوط الواجب يعذر الخارج و أما الخصوصيات الأخرى فليست في مقام بيانها فليعمل فيها بحسب القاعدة فيها ثم ان اتى النائب ثم رفع العذر في الوقت، فهل يجب اعادة الرمي بيد الخارج الذي رفع عذره أم لا؟ ذهب جماعة الى عدم الحاجة الى الاعادة أخذاً باطلاق الروايات و قاعدة الاجزاء ولكن يمكن أن يقال ان قاعدة الاجزاء محل اشكال، فيما لم يصرح به في الأخبار الخاصة، و أما الروايات فهما مقيدة بصحيحة حريز عن أبي عبدالله عليه السلام سألته عن الرجل يطاف به و يرمى عنه قال فقال نعم إذا كان لايستطيع (الوسائل، ج ١٠،

ص۸٤، ح ۱۰ من باب ۱۷ من أبواب رمی جمرة العقبة) و ظاهره عدم استطاعة الرمي في تمام الوقت واقعا، و القول بان مع العلم بعدم الاستطاعة في جميع الوقت يشمله الرواية، غير سديد لأنه بعد كشف الخلاف لا مورد للرواية بل ينفع قاعدة الاجزاء لو تمت اللهم إلا أن يقال إن إطلاق ساير الروايات أقوى لأنها في مقام البيان فالقيد يحمل على الاستحباب فتأمل.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۷، س ۱۳: «ولايخفى أن المعذور».

أقول: ولعل مقصوده أن الموضوع في هذه الأخبار هو من لم يتمكن عن الرمي كما يشهد له قوله ثم يحمل الى الجمرة و يرمى عنه فهذا المعذور غير المعذور الذي لايتمكن من الرمي يوما ولكن يتمكن منه ليلا و عليه فالذي لايتمكن عن الرمي في اليوم ولكن يتمكن منه في الليل لايجوز له الاستنابة في اليوم، نعم فيما إذا لم يتمكن منه مطلقا يجوز له ذلك كما لايخفى.

قوله في ج ۲ ، ص ۵۳۸، س ٤: «إن كان الفائت رمي جمرة».

أقول: وهنا فروع مذكورة في مناسك الإمام المجاهدﷺ للخلل، منها أنه لو شك بعد مضى يوم الرمي في أنه هل رمى أم لا؟ فلايعتنى بشكه و لعل وجهه أنه شك بعد الوقت فالدليل في عدم اعتبار الشك بعد الوقت و ان اختص بالصلاة ولكن حيث لاخصوصية للصلوة يمكن التعدى عن مورده الى ساير الموارد، هذا مضافا الى امكان أن يقال إن الشك بعد المحل الشرعي عنوان يشمل الشك بعد الوقت فان الوقت محل شرعى و عليه فيمكن التمسك بقاعدة التجاوز أيضا لايقال

أن مورد قاعدة التجاوز هو اجزاء الصلوة فالقدر المتيقن في مقام التخاطب يمنع عن الأخذ بالاطلاقات، لانا نقول أن القدر المتيقن ان أوجب الانصراف فهو و إلا فالعبرة بعموم الوارد لا بخصوصية المورد، كما قرر في محله، راجع المجلد الثالث من تعليقه الاصفهاني على الكفاية ،ص ٣٠٠ مع ملاحظة تعليقتنا عليها على أن بعض الرواية يكون فيها اداة العموم و معها لاحاجة الى مقدمات الاطلاق في مدخول الاداة كما توهم كموثقة اسماعيل بن جابر قال عليه السلام كل شيء يشك فيه و قد جاوزه و دخل في غيره فليمض عليه هكذا أفاده استاذنا العراقي(مدظله العالي) في فقه الحديث، **و منها** أنه لو شك بعد الرمي في أنه واجد للشرائط أم لايبنى على الصحة لقاعدة الفراغ لعدم اختصاصها بخصوص الصلوة كموثقة محمد بن مسلم قال عليه السلام كل ما شككت فيه مما قد مضى فاقضه كما هو و لاصدر و لاذيل للرواية فلاوجه للتشكيك في إطلاقه كما لايخفى **و منها** أنه لو شك حال رمى العقبه في أنه أتى برمى الأولى أو الوسطى أم لا، فلا اعتناء له لانه شك بعد المحل الشرعي، فيشمله قاعدة التجاوز و هكذا لو شك في أنه أتى بالأولى أو الوسطى مع الشرائط أم لا فلااعتبار لقاعدة الفراغ. **و منها** أنه لو ايقن بترك رمى أحدى الجمرات بعد مضى اليوم فقد ذهب الإمام المجاهد قدس سره الى كفاية فضاء رمى الجمرة العقبة و لعله من جهة شمول قاعدة التجاوز للاولى و الثانية لان محلهما قبل الجمرة العقبة بخلاف الجمرة العقبة، فان محلها باق لعدم وجود جمرة بعدها، و عليه فالعلم الاجمالى لينحل بوجوب رمى العقبة و يجرى قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين ولكنه مشكل لان محل رمى العقبة أيضا مضى بمضى وقت الرمي وفوته فقاعدة

التجاوز بالنسبة الى الجمرات الثلثه متساوية و مجرد تقدم التكويني و الخارجي لايوجب تقدم شمول قاعدة التجاوز بالنسبة الى الادلتين و عليه فيتعارض شمولها بالنسبة الى كل واحد من الحجرات الثلثه و مقتضاه هو الاحتياط بقضاء كل واحد من الثلثة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٨، س ٧: «الشك في المحل بالنسبة».

أقول: و حيث كان الشك في المحل، لايجرى قاعدة التجاوز فيه و مع عدم جريانها يفعل العلم الاجمالى لأن الاتيان بالاخيره يصير معلوما و الأولين يكونان مجرى لقاعدة التجاوز، ولكن يشكل ذلك بأن مع الشك في الأخيرة لاعلم بمضى محل الثانية لأنه يمضى محله بالدخول في الأخيره، و هو غير معلوم، و هكذا بالنسبة الى الأولى لا علم بمضى المحل لأنه فرع العلم بالدخول في الثانية و هو غير ثابت لاحتمال اتيان الأولى و ا لثالثة دون الثانية اللهم إلا أن يقال مع العلم باتيان الاثنين و العلم بعدم الواحدة من الجمرات يحكم باتيان الثانية و الثالثة لأن الأولى أمرها دائرة بين العلم باتيانها أو بمضى محلها فتأمل و كيف كان فكل مورد لم يثبت الدخول في الغير لايكون مجرى لقاعدة التجاوز و مقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط و مما ذكر يظهر أن الحكم فيما إذا كان الفائت أقل من أربع هو الاحتياط بوجوب التكميل في كل جمرة كما دل عليه الصحيح، و لامجال للأخذ بقاعدة التجاوز لعدم مضى المحل بالنسبة الى ما دون الأربعة، و عليه فمقتضى العلم الاجمالى هو الاحتياط، كما دل عليه النص و لايدور الأمر بين التخصيص

لقاعدة التجاوز و بين حمل هذا الصحيح على الاستحباب، لما عرفت من أنه لامورد للقاعدة بعد بقاء المحل للاتيان بما دون الأربعة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٩، س ٤: «أن يرمى الجمار».

أقول: و لو نسى بعض الجمرات فحكمه باطلاق الخبر كذلك، بل الحكم هكذا لونسى بعض العدد من جمرة أو جمرات على الأحوط، لاحتمال صدق عنوان نسى أن يرمى الجمار، هذا مضافا الى قوله «بعضها» في خبر عمر بن يزيد بالنسبة الى وجوب الاعادة في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٣٩، س ١٦: «و قيل بتقييد الخبرين».

أقول: و هو الأقوى بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمر بن يزيد المنجبر بعمل الأصحاب عموم و خصوص أو الأطلاق و التقييد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٠، س ١: «بالشهرة محمولة على الندب».

أقول: و الحمل على الندب باعتبار نفي الشيء في الخبرين، فهو قرينة على أن المراد من قوله «فعليه أن يرميها من قابل» هو الاستحباب لا الوجوب، ولكن حمل الرواية من هذه الجهة على الاستحباب لاينافي كونها مقيدة بالنسبة الى الخبرين، من جهة أيام التشريق بل الحمل على الندب، لاوجه له بعد كون النسبة بين الخبرين و خبر عمربن يزيد عموم و خصوص و مقتضاه هو حمل نفى الشيء على العام الحاضر، فيجب عليه بمقتضى خبر عمر بن يزيد الرمي في العام القابل جمعا بين الأخبار، و عليه فالأحوط هو القضاء في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٠، س ٢٠ : «فإن أصابه لم يكن له».

أقول: ولايخفى عليك أن الاصابة تصدق على قتل الصيد و هكذا أخذ الصيد، فان الظاهر أنه أيضا أصابة، و لو لم يقتله، و أما أكل لحم الصيد أو ارائة الصيد فلايكون أصابة فلا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤١، س ١ : «من أتى النساء».

أقول: ولايخفى أن اتيان النساء ظاهر في الوطى، كما يشير اليه قوله تعالى ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ فلايشمل التقبيل و اللمس، و لا أقل من الشك فالأصل هو البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤١، س ٦ : «يجمع بينهما بتقييد».

أقول: فيكون الشرط هو الاتقاء من الصيد و النساء في احرامه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٢، س ٥: «لكون الصحيح المذكور».

أقول: أي المذكور في الصفحة السابقة و هو صحيحة معاوية بن عمار، الدالة على أن الشرط هو الاتقاء في حال النفر عن الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٢، س ٥: «و ظاهر أنه لامجال».

أقول: ولايخفى عليك أن بعد ذهاب المشهور الى الخبرين علم أن المشهور لم يعملوا باطلاق الرواية حيث دلت على أن الشرط هو الاتقاء عن الكبائر، و الخبران دلا على أن الشرط هو الاتقاء عن الصيد و النساء، كما أن المشهور لم يعملوا

لصحيحة معاوية بن عمار فالمشهور أخذوا بالرواية بعد تخصيص الكبائر بالصيد و النساء، و جعلوا اياها شاهدة على أن الصحيح المذكور موافق للعامة فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٢، س ١٤: «فادعى عليه الاجماع».

أقول: ثم يقع الكلام في أن الدليل هل يشمل المغمى عليه أم لا؟ يمكن أن يقال مقتضى الخطاب بالبيتوتة بقوله فبت و يقوله بات هو عدم الشمول لان التكليف متوجه الى الملتفت فيجوز الخروج لمن كان مغمى عليه عند الغروب الشرعي.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٢، س ١٥: «و منها قول الصادق عليه السلام».

أقول: والمساء ان كان أعم من الليل فليقيد حسن الحلبي بصحيحة ابن عمار و ان لم يكن أعم فهو معارض مع صحيحة ابن عمار فالترجيح مع صحيحة ابن عمار لذهاب المشهور اليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٣، س٤: «عدم جواز النفر».

أقول: هنا سؤال و هو أن من كان معذورا عن الرمي في اليوم الثاني عشر و رمى في ليله و ذهب الى مكة بعد انتصاف الليل أو من ليس بمعذور و رمى في صباح يوم العيد و ذهب الى المكة هل يجوز له عدم الرجوع الى المنى أو لايجوز؟ بل يجب عليه الرجوع للاتيان بالنفر الواجب بعد الزوال؟ يمكن القول بوجوب الرجوع، لاطلاق قوله في صحيحة معاوية إذا اردت أن تنفر فليس لك أن تنفر حتى تزول الشمس. الخ و الحكم بجواز الذهاب الى المكة لإتيان الطواف و السعى ليس حكما بجواز النفر، و عليه فالواجب عليه هو امران أحدهما الرمي و ثانيهما هو النفر بعد الزوال في اليوم الثاني عشر فمن خرج من منى الى مكة قبل الزوال

يجب عليه العود للاتيان بالنفر الواجب عليه بعد الزوال نعم من لم يأت و مضى الوقت عصى و لم يجب العود لعدم بقاء الموضوع، اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من الروايات هو النهى عن الخروج لمن لم يخرج فاما من خرج في الليل أو الصباح فلايكون داخلا و ساكنا في المنى حتى يخاطب لعدم الخروج بالأدلة قاصرة عن شموله فلايجب عليه الرجوع و ان عصى بخروجه قبل الزوال، ولكن الأحوط هو الرجوع الى منى و الخروج بعد الزوال.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٤٣، س ١٤ : «فقد مر الكلام».

أقول: راجع (ج ١، ص ٥٤٧).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٧، س ٨: «و السعى و طواف النساء».

أقول: و لايخفى أن المحقق‌ ﴿ صرح في الشرايع بان افعال العمرة ثمانية: النية و الاحرام و الطواف و ركعتاه و السعى و التفصر (أو الحلق كما في الجواهر) و طواف النساء و ركعتاه (بلاخلاف أجده في شيء من ذلك فتوى و نصا إلا في وجوب طواف النساء فيها فانه يشمل بعدمه كعمرة التمتع و قد عرفت أن الاصح ما هو المشهور من وجوبه كما في الجواهر) و عليه فتقديم طواف النساء و ركعتاه على التقصير و الحلق في المقام سهو، و ما ذكره في الشرايع هو مقتضى ج ١، باب٩ من أبواب العمرة فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٨، س ١٦ : «أما الوجوب لدخول».

أقول: و لايخفى عليك أن ميقات عمرة المفردة لمن كان خارجا عن المكة هو ساير المواقيت المعروفة، و هنا فرع و هو أن من احرم لعمرة التمتع من أحد

المواقيت و جاوزه ثم بعد التجاوز علم ببطلان الاحرام و لم يتمكن من الرجوع الى الميقات إلا بدخول المكة و الخروج منها الى الميقات مع أن دخول المكة لايجوز بدون الاحرام فهل يجوز له أن يحرم من ادنى الحل أم لايجوز؟ يمكن أن يقال يحرم باحرام العمرة المفردة من مكانه بعد عدم امكان الرجوع الى الميقات قبل دخول المكة، لاخبار تدل على الاحرام من مكانه لمن لم يتمكن من الرجوع، و فيه أن الأخبار المذكورة مخصوصة بعمرة التمتع فلايشمل العمرة المفردة و ربما يقال يجوز الاحرام من ادنى الحل لمن وصل الى حدود الحرم فبداله أن يعتمر، كما صنع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حيث احرم صلى الله عليه وآله وسلم من الجعرانه عند رجوعه من غزوة حنين (المعتمد ، ج ٣، ص ٣١٤) و فيه أن الرواية الدالة على أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من الجعرانه، عمرة مفردة بعد ما رجع من الطائف من غزوة حنين و ان كانت صحيحة (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٣٨) ولكنها حاكية عن فعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم و لعله فعل لعدم امكان الذهاب الى الميقات، فهو مختص بصورة عدم امكان الاحرام من الميقات هذا مضافا الى أن الجعرانة من حدود الحرم و الاحرام منها غير الاحرام من أدنى الحل كما لايخفى فاللازم هو ان يقال يجوز لمن لم يتمكن من الاحرام في الميقات لعمرة مفردة أن يحرم من الجعرانة نعم يمكن الغاء الخصوصية من خصوص الجعرانة الى ساير حدود الحرم فتأمل. و مع عدم امكان الغاء الخصوصية فلايجوز الاحرام من غير الميقات لمن كان خارجا عن المكة فهو ممنوع من دخول المكة و الممنوع الشرعي كالممنوع العقلي، فلايمكن له أن يعتمر بعمرة التمتع من الميقات فعليه أن يعتمر من مكانه عمرة التمتع، و يكتفى به، كما دل عليه النصوص التي دلت على الاحرام لمن لم يتمكن من الميقات من

مكانه، نعم ان امكن أن يخرج من الحرم لزم عليه أن يخرج منه ان دخل في الحرم هذا كله مع عدم امكان الغاء الخصوصية و الانصاف أن الغاء الخصوصية ممكن لأن الجعرانة من حدود ادنى الحل و ثبت بطريق صحيح ان النبي ﷺ احرم للعمرة المفردة من الجعرانة قد نص للداخل بانه يحرم للعمرة المفردة من الجعرانة و الحديبية و التنعيم و اشباهها و هو شاهد على عدم خصوصية الجعرانة نعم يحمل على القدر المتيقن و هو ما إذا لم يتمكن من الميقات فيجوز لمن تجاوز عن الميقات و لم يتمكن من الميقات ان يحرم باحرام عمرة مفردة فيدخل في المكة و يأتي باعمال العمرة المفردة ثم ذهب الى الميقات لاحرام عمرة التمتع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٩، س ١٠ : «إلا أنه يحمل على الاستحباب».

أقول: بمعنى أنه يستحب أن يجعله عمرة التمتع، جمعا بين هذه الأخبار و ما يدل على جواز جعله عمرة مفردة، و الرجوع الى البلد أو الى أهله في يوم التروية ثم أن مقتضى اطلاق جواز جعله عمرة التمتع هو عدم الفرق بين الحج المستحب و الحج الواجب، ولكن ذهب الإمام الخميني﵀ في رسالته الى عدم كفاية العمرة المفردة في الحج الواجب على الأحوط إلا أن اطلاق عبائر العلماء خلافه ثم أن المتجه كما في الجواهر ارادة التمتع بهابالنية لأنها تكون قهرا و ان لم ينو، و ان افاده بعض النصوص السابقة، إلا أنه نادر لم نجد قائلا به، بل الأصل يقتضى خلافه أيضا انتهى. هذا مضافا الى أنه مقتضى كونه جعلها متعة حكما استحبابيا فان الظاهر منه انه منوط بالنية فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٩، س ١٤: «فإن الحسين بن على عليهما السلام».

أقول: تعليل بقوله لابأس.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٥٩، س ١٩: «و لابأس بالعمرة في ذي الحجة».

أقول: أي و لا بأس بالعمرة المفردة في ذي الحجة عمن لايريد الحج المستحب و أما من عليه الحج الواجب فلايجوز له أن يكتفى بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٠، س ٦: «إذا كان بين العمرتين».

أقول: ولايخفى أن الأدلة قاصرة عن افادة لزوم فصل ثلاثين يوما بين العمرتين بل غايتها هو الدلالة على لزوم وقوع كل عمرة في شهر و عليه فيجوز أن يأتى بعد اتيان العمرة في يوم التاسع و العشرين، بعمرة أخرى في أول الشهر الذي بعده، ثم قد يقال أن المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من العمرة و لاينفى الازيد ولكنه غير ظاهر خصوصا بعد ما ورد في بطلان العمرة المفردة بالجماع قبل السعى (الوسائل، ج ٩، ص ٢٦٨) فان مفاده لزوم الصبر بعد الافساد الى أن ياتى الشهر الاخر مع أنه لو كان المراد من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل لانفى الأزيد لجاز الاتيان بها بعد افساد الأولى، اللهم إلا أن يقال إن ذلك في من ابطل العمرة بالجماع من باب العقوبة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٠، س ٦: «بين العمرتين شهر فيدل».

أقول: ولايخفى عليك أن ظاهر قوله لكل شهر عمرة أو قوله لكل عشرة ايام عمرة هو عمرة المفردة لا عمرة التمتع لان المفردة قابلة للتكرار دون عمرة التمتع، و عليه فلاإشكال في الاتيان بعمرة مفردة قبل عمرة التمتع إذ أدلة المنع منصرفة

عنه و هو باق على المطلوبية باطلاق أدلة محبوبية العمرة، ولو شك في مفهوم العمرة من جهة شمول قوله لكل شهر عمرة لعمرة التمتع و لم يثبت الانصراف، فالقدر المتيقن غير التمتع، و حيث أن دليل عمرة التمتع مطلق من جهة كونها مسبوقة بعمرة مفردة و عدمه يمكن الأخذ باطلاقها و القول بصحة عمرة التمتع بعد عمرة مفردة من دون فصل بالعشر ولكن يشكل ذلك بالنسبة الى الاتيان بعمرة مفردة بعد الاتيان بحج التمتع فان المفروض أن شمول قوله لكل شهر عمرة لمثل من اتى بحج التمتع غير واضح فليات بعمرة مفردة بقصد الرجاء حينئذ اللهم إلا أن يستدل بمطلقات العمرة كقوله عليه السلام في صحيحة معاوية المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء و أفضل العمرة عمرة رجب (وسائل، ج ١٠، ص ٢٤١) و غيرذلك، لايقال ان عند الشك في مفهوم العمرة أنها مفردة أو التمتع يمكن القول بارادة الجامع و هو المقسم إذ يصح تقسيم العمرة الى التمتع و المفردة و عليه يعم كل عمرة فلايجوز الاتيان بعمرة التمتع بعد الاتيان بعمرة مفردة لانا نقول أن الجامع بعيد عن الاذهان، ولكن الانصاف منع البعد و الجامع يشمل العمرة مطلقا و باعتبار الجامع يعم كل شهر، نعم يمكن أن يقال إطلاق دليل عمرة التمتع من دون تفصيل بين مسبوقيتها بعمرة مفردة و عدمها أقوى، و عليه يمكن القول بكراهة عدم الفصل بين عمرة مفردة و عمرة التمتع، هذا مضافا الى امكان أن يقال ان قوله لكل شهر عمرة أو في كل شهر عمرة، في مقام نفي اختصاص العمرة بشهر خاص كالحج كما يشير اليه قوله «المعتمر يعتمر في أي شهور السنة شاء» إذ ذلك التعبير في مقابل اختصاص الحج بذي الحجة أو اشهر الحرم، و عليه فلايدل على اعتبار الفصل بين العمرتين أصلا لا الشهر و لا العشرة بل يجوز الاتيان بالعمر متتابعا.

لایقال أن حد الأقل تعین بقوله في خبر علي بن ابي حمزة حيث قال سألت أباالحسن عليه السلام عن الرجل يدخل مكة في السنة المرة و المرتين و الأربعة كيف يصنع؟ قال إذا دخل فليدخل ملبيا و إذا خرج فليخرج محلا، قال و لكل شهر عمرة، فقلت يكون أقل فقال في كل عشرة أيام عمرة ثم قال و حقك لقد كان في عامی هذه السنة ست عمر قلت و لـم ذلك قال كنت مع محمد بن ابراهيم بالطائف و كان حكما دخل دخلت معه (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٤) لأنا نقول الظاهر من الأخبار هو عدم اختصاص العمرة بشهر دون شهر و جواز الاتيان بها في جميع الشهور و لذا لاينافي قوله و لكل شهر عمرة مع قوله في كل عشرة أيام عمرة و الرواية لاتنفى المشروعية في أقل عن العشرة إذ هو في جواب السائل حيث أنه سئل عن أقل من الشهر أجابه بالعشرة و لو سئل عنه عليه السلام عن أقل عن العشرة لامكن ان اجابه باقل منها و عليه فلادليل على الفصل فيجوز الاتيان بها قبل عمرة التمتع، و بعد اتمام الحج بل بعد عمرة التمتع لاطلاق الأدلة كقوله المعتمر يعتمر في أي شهور السنة من دون تقيده بشيء كمالايخفى.

قوله في ج ٢، ص ٥٦٠، س ١٤: «بأن لكل عشرة عمرة».

أقول: ولايخفى عليك أن الرواية الأولى لاتدل إلا على أن لكل شهر عمرة فلاارتباط له بافادته، مطلوبية العمرة في كل عشرة أيام، و أما الرواية الثانية فهی ضعيفة، نعم ورد في بعض الروايات حسن التكرار بعد ختام الحج الافراد بشرط امكان امرار الموسى عليه، ولكنه مخصوص بمورده و لايتعدى عنه بعد احتمال الخصوصية هذا مضافا الى ما في المستمسك من أن البطائنى يعتبر حديثه لرواية

جمع كثير من الأعاظم عنه و فيهم جمع من أصحاب الاجماع و جماعة من نصوا على أنهم لايروون إلا عن ثقة و لغير ذلك من القرائن المذكورة في كتب الرجال انتهى (ج ١١، ص ١٤٦) على أن جمع من القدماء و المتأخرين عملوا بالحديث كما حكى عنهم في الجواهر، فان من ذهب الى وجوب الفصل بالعشرة و من ذهب الى كراهة الفصل بما دونها عملوا بالحديث كما لايخفى، هذا مضافا الى الروايات الدالة على لزوم فصل زمان امكن امرار الموسى على الرأس فيما إذا اتى بالعمرة بعد الحج أو حج الأفراد راجع (الوسائل، ج ١٠، ص ٢٤٩).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٠، س ١٧ : «و لاتنافى بين مثله».

أقول: وجه عدم المنافاة هو أن المقصود من قوله لكل شهر عمرة بيان حد الأقل من المطلوب لا نفى الزائد و لذا جمع بينه و بين قوله لكل عشرة أيام عمرة ولكن هذا صحيح بناء على ضعف رواية علي بن أبي حمزة فانها حينئذ لا يصلح شاهدة لذلك سيما بعد ما مر من بطلان العمرة المفردة بالجماع، ولكن ان قلنا بصحة الرواية فهى شاهده لذلك و كيف كان يجوز التكرار من جهة النيابة أو رجاء.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١، س ١ : «و يشكل استفادة الإطلاق».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو أن هذ ه الروايات في مقام بيان أصل الترغيب و الفضيلة لابيان الشرائط هذا مضافا الى ضعف بعضها كالنبوي و ان نسبه مرسلا في من لايحضره الفقيه و عليه فلايشرع العمرة إلا في كل شهر مرة واحدة أو في كل عشرة مرة واحدة نعم لابأس بالاتيان بها مكررا بقصد النيابة أو رجاء فتأمل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١، س ١٥: «حمل خبر أبي بصير».

أقول: ولعل وجهه هو تعارض مفهوم قوله: «و ان تعمد ذلك في أول شهور الحج» إلخ مع خبر أبي بصير إذ مفهومه هو أن في غير التعمد ليس عليه دما فيحمل قوله في فرض النسيان في خبر أبي بصير عليه دم على الاستحباب و هكذا في الجهل بالحكم كما أن صدر صحيحة جميل أيضا يدل عليه بالمنطوق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١، س ١٦: «الظاهر في عدم التعمد».

أقول: وجه الظهور واضح لأن المستفاد من قوله أراد أن يقصر فحلق رأسه هو السهو.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦١، س ١٦: «الصحيح المذكور بالتفصيل».

أقول: والتفصيل المذكور لم اره في كلمات الأصحاب ولكن معذلك لابأس بالعمل به كما لايخفى ثم أن الرواية مربوطة بالكفارة لاالحرمة التكليفية إذ لا ملازمة بينهما و التمسك بها لحرمة الحلق بعد الاخلال من احرام عمرة التمتع و قيل الاحرام للحج كما ترى، خصوصا مع احتمال أن يكون المراد هو الحلق للاحلال من عمرة التمتع لكان التقصير أو الحلق قبل احرام التمتع كما ربما يظهر من الجواهر و كيف كان فلادليل على حرمة الحلق بعد الاحلال من عمرة التمتع كما ذهب المشهور الى جواز الحلق فتدبر جيدا، ثم على تقدير حرمة الحلق فهى مختصة بمن أراد الحج و تمكن منه كما يظهر من صحيحة جميل فلايشمل من لم يتمكن من احرام الحج فيشمله عمومات ذاته على الأحوط بالتقصير من جميع الاشياء حتى الحلق.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢، س ٦: «قد سبق الكلام فيما».

أقول: راجع ص ٣٣٥.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢، س١٥: «صد العدو بعد التلبس».

أقول: لاخصوصية للعدو بل الملاك هو الصد بوسيلة الاشخاص و أما لو كان من جهة حدوث الحوادث كالطوفان أو من جهة منع السبع فظاهر العبائر عدم التعرض له و لعله من جهة انصراف الأدلة عن امثاله فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢، س ١٩: «و خبر زرارة عنه عليه السلام».

أقول: والظاهر أن الخبر صحيح لأن السند هكذا محمد بن يعقوب عن حميد بن زياد عن الحسن بن محمد بن سماعة عن احمد بن الحسن الميثمي عن أبان عن زرارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٢، س ٢٠: «المصدود يذبح حيث يشاء».

أقول: هذا الخبر باطلاقه يشمل الصد عن الدخول في المكة بعد الاحرام لعمرة مفردة و لعمرة التمتع و الصد عن الذهاب الى الموقفين بعد الاحرام للحج و هل يشمل الصد عن اعمال العمرة بعد الدخول في المكة صرح في الجواهر بشموله حتى بالنسبة الى بعض الأعمال كالسعى فقط أو الطواف فقط بل الظاهر شموله لمن حبس لاداء الدين مع كونه معسرا أو حبس ظلما أو طولب بمال لم يمكنه الدخول في المكة أو المسجد للاتيان بالأعمال ثم أن اطلاقه يشمل ما إذا امكن الاستنابة فيستفاد من صحيحة زرارة الدالة على التحلل بالذبح مع اطلاقات

الاستنابة اللهم إلا أن يقال إن اطلاق الصحيحة أقوى و الأحوط هو الجمع بين الاستنابة و التحلل إذا امكن الاستنابة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣، س ٢: «ليس صدا مطلقا».

أقول: و فيه أن منع العدو جزء اخير لتحقق الصد إذ المفروض عدم القدرة من طى طريق اخر من جهة قصور النفقه فانحصر طريقه بما منعه العدو فيصدق عليه المصدود بصد العدو عن الطريق الممكن و هو كاف في ترتب الحكم عليه هكذا حكى عن استاذنا العراقي (مدظله العالي).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣، س ٤: «بل يندرج فيمن فاته».

أقول: ولكن قبل السلوك لايندرج لان الفوت لم يتحقق بالفعل فاذا سلكه الى أن يفوت الحج يندرج فيمن فاته الحج فيتحلل بالعمرة المفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣، س ١٠: «على شمول الإحصار للصد».

أقول: بحسب اللغة لان الحصر لغة بمعنى المنع و لم يكن موضوعا للحصر بالمرض، خاصة بل معناه اللغوى مطلق المنع و الحبس و منه قوله تعالى ﴿لِلْفُقَرَآءِ ٱلَّذِينَ أُحْصِرُواْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ الآية﴾.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٣، س ١٢: «للإشكال في حجية الاستصحاب».

أقول: و في الإشكال منع لأن استصحاب الحكم مقدم على استصحاب عدم الجعل الأزلي لكون الشك فيه ناش عن بقاء الناقض و عدمه كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤، س ٦ : «البعث لكنه يكتفى».

أقول: أي البعث الى منى ليذبح فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤، س٦ : «من جهة الأخبار الحاكية».

أقول: الدالة على الذبح في محل الصد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤، س ٨: «أما نية التحلل».

أقول: و أما ضميمة التقصير أو الحلق بالذبح في التحلل فهى أيضا لا دليل لها إلا ما روي عن أن النبي ﷺ نحر و قصر فمقتضى الاحتياط هو ضميمه التقصير بأخذ الشعر أو الأظفار و أما الحلق فلادليل له كما لايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤، س ١١ : «لايدل على اعتبار».

أقول: لان غايته هو قصد العمل و هو النحر أو الذبح.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٤، س ١٤ : «يكفى في رفع الشك إطلاق».

أقول: لعدم تقييد الذبح و النحر بقصد التحلل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦، س ١ : «على المحصور».

أقول: هنا سؤال و هو أن المحصور هل يشمل المغمى عليه الذي لايدرك أحد الموقفين؟ ربما يقال أنه غير مشمول لأن المريض ملتفت و إنما حصره المرض بخلاف المغمى عليه فانه لايلتفت أصلا.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٦٦، س ٤: «سألته عن رجل احصر».

أقول: و السؤال عام يشمل العمرة و الحج كليهما.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٦٦، س ٥: «فإذا كان يوم النحر».

أقول: ظاهره يوم العيد.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٦٦، س ٨: «إن كان مرض».

أقول: ولعل المفروض، هو صورة الاضطرار بالرجوع و عدم التمكن من الصبر الى أن يبلغ الهدى، فهو استثناء عن قوله و ان كان في عمرة فلينتظر هذا دخول اصحابه مكة إلخ، فلاتغفل.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٦٦، س ١١: «فإن الحسين بن على عليهما السلام».

أقول: ولعله علة لقوله «فاذا برء فعليه العمرة واجبة». و المقصود من البرء هو البرء بعد التحلل بالنحر أو الذبح، فان العلة و هو فعل الحسين عليه السلام كان كذلك، فيدل الرواية على لزوم الاتيان بالعمرة المفردة بعد التحلل بالذبح في العمرة سواء كانت العمرة عمرة مفرده أو عمرة التمتع.

قوله في ج ۲ ، ص ٥٦٦، س ١٦: «بالبيت و بالصفا و بالمروة».

أقول: ضميمة طواف الصفا و المروة، يدل على أن المراد ليس مجرد طواف النساء و إلا فمن المعلوم أن في طواف النساء ليس له السعى بل هو عمرة مفردة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٦، س ١٧: «سواء كان النبي ﷺ».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن كبرى مطوية و هي أن المحصور لاتحل له النساء بالذبح، و عليه فلايختص ذلك بالمحصور في خصوص العمرة كما دل عليه صحيحة معاوية اخرى في ج ١، باب ١ من أبواب الاحصار فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٧، س ١٤: «الجمع بحمل ما دل».

أقول: والاحوط هو العمل باطلاق ما دل على وجوب البعث.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨، س ٧: «كفاية طواف النائب».

أقول: لادليل لكفاية طواف النساء من النائب بل اللازم هو إتيان النائب بما يجب على المنوب عنه و هو العمرة في عمرة المفردة، كما دلت عليه صحيحة معاوية ابن عمار، و أما في غير العمرة المفردة فمقتضى إطلاق صحيح البزنطي «عن محرم انكسرت ساقه أي شيء تكون حاله و أي شيء عليه قال هو حلال من كل شيء قلت من النساء و الثياب و الطيب فقال نعم من جميع ما يحرم على المحرم» الحديث، هو عدم الحاقه الى شيء اخر غير الهدى في التحلل فلاحاجة في الحج (سواء كان ندبا أو واجبا) الى غير الهدى في التحلل كما لاحاجة الى غيره في عمرة التمتع، لاختصاص صحيحة معاوية بن عمار بعمرة مفردة و حمل صحيح البزنطي على التقيه كما في الجواهر مع امكان الجمع الدلالى بينه و بين صحيحة معاوية بالإطلاق و التقييد كما ترى راجع المعتمد (ج ٥، ص ٤٥٢) اللهم إلا أن يقال إن المستفاد من قوله عليه السلام في ذيل صحيحة معاوية بن عمار كان النبي ﷺ مصدودا و الحسين عليه السلام محصورا على أن الحكم في كل محصور، هو

كذلك فالتحلل من النساء يحتاج الى الطواف بالبيت و بالصفا و المروة فيعارض مع صحيحة البزنطي، و يقدم صحيحة معاوية بن عمار من جهة مخالفتها مع العامة و موافقة و صحيحة البزنطي للعامة هذا مضافا الى عدم عمل المشهور بصحيحة البزنطي، و عليه فكفاية الطواف فقط للتحليل النساء في الحج المندوب محل تأمل، اللهم إلا أن يقال إن مقتضى القاعدة هو تحليل المحرمات بالتحلل بالذبح و بقي (و) النساء و محللها هو الطواف كما يظهر من الأصحاب، و يدل عليه صحيحة معاوية ابن عمار قال: «قلت لأبي عبدالله عليه السلام رجل نسى طواف النساء حتى دخل أهله قال لاتحل له النساء حتى يزور البيت و قال يأمر من يقضى عنه أن لم يحج» الحديث و في اخر فانه لاتحل له النساء حتى يطوف بالبيت (الوسائل، ج ٩، ص ٤٦٩ـ ٤٦٨) و مقتضى التعليل هو كفاية الطواف في ما اذا كان نائبا أو نذر، نعم من استقر عليه الحج أو كان مستطعيا في العام القابل يجب عليه الحج.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨، س ١٠ : «لإطلاق قوله عليه السلام».

أقول: فيه منع لاختصاصه بالعمرة المفردة فلايشمل عمرة التمتع و لا الحج اللهم إلا أن يستدل بذيل صحيحة معاوية على و هو قوله كان النبي صلى الله عليه و آله و سلم إلخ بناء على كونه حاكيا عن كبرى مطوية و هي أن كل محصور يكون كذلك هذا مضافا الى قوله والمحصور لاتحل له النساء في صحيحة معاوية (ج ١، باب ١ من أبواب الاحصار).

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨، س ١٤ : «أن مشروعية النيابة».

أقول: راجع ص ٢٧١.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨، س ١٦ : «في الحج الواجب».

أقول: فيما إذا لم يكن عاجزا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٨، س ١٧ : «حيث يمكن أن يجب العود».

أقول: وعليه فيعود بنفسه ان أمكن و إلا يسبب للحج كالحج الواجب.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩، س ١٧ : «لايبعد أن يكون».

أقول: وعليه فقوله «ليمسك الان على النساء إذا بعث» يحمل على ما إذا كان وقت الامساك مع وقت البعث متحدا بان لايضل بين كشف الخلاف و البعث زمان.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٦٩، س ١٩ : «و أما صورة زوال العارض».

أقول: ويدل عليه ج ١، باب ٣ من أبواب الاحصار و الصد صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: إذا احصر الرجل بعث بهديه فاذا أفاق و و جد في نفسه خفة فليمض ان ظن أنه يدرك الناس فان قدم مكة قبل أن ينحر الهدى فليقم على احرامه حتى يفرغ من جميع المناسك و ينحر هديه و لاشيء عليه فان قدم مكة و قد نحر هديه فان عليه الحج من قابل و العمرة قلت فان مات إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٧٣، س ١٥ : «فقد تقدم الكلام فيه».

أقول: لم أجده.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٧٤، س ٢ : «ورد التقييد بإرداتهن».

أقول: ولايخفى عليك أن الارادة من الحيوانات مذكورة من باب أحد مصاديق الخوف منها الذي أشير اليه في الأخبار كقول أبي عبدالله عليه السلام في صحيحة حريز كل ما يخاف المحرم على نفسه من السباع و الحيات و غيرها فليقتله و ان لم يردك فلاترده (الوسائل، ج ٩، ص ١٦٦) و يشهد لذلك هو قوله و ان لم يردك فلاترده في الذيل فانه عكس الخوف، فيعلم منه أن الإرادة موجبة للخوف و عليه فالتقييد بالخوف أولى لانه أعم من الارادة و ليس مقيدا بها لذكرها من باب أحد المصاديق كما جعله كذلك الشيخ الأعظم في مناسكه و مما ذكر يظهر أنه لاوجه لحمل النهى في غير صورة الارادة و الخوف على الكراهة بل المراد من النهى هو الحرمة و إنما استثنى منه صورة الخوف.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٠، س ١٠ : «أما لزوم الجدي».

أقول: و أما حرمة ذلك فقد دل عليه صحيحة معاوية إذا احرمت فاتق قتل الدواب كلها إلا الافعي و العقرب و الفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٠، س ١٢ : «إنما جعل عليه هذا».

أقول: ولعل مقتضى التعليل هو عدم اختصاص الحكم بالمذكورات فيشمل الحكم غيرها من حشرات الأرض بعموم التعليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣، س ٢ : «في آخره بل يشهد له».

أقول: حيث قال فعليهم مثل ذلك و أشار به الى المذكور قبلا.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣، س ٥: «في القتل فكذا في الكل».

أقول: الذي يدل عليه قوله محرمون على صيدة إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣، س ٧: «الإشارة الى الصيد».

أقول: فيكون المفاد فعليهم مثل الصيد.

قوله في ج ٢ ، ص ٥٩٣، س ١٢: «جهة أن ترك الاستفصال».

أقول: أي ترك الاستفصال عن كونه محرما أم لا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٠٨، س ٢: «بظهورها ينصدم ظهورها».

أقول: وفيه مقتضى القاعدة هو تقييد المطلقات، بما ورد في خصوص فداء الصيد و عليه يبقى ظهور المطلقات (في غير فداء الصيد) على ما عليه، و القول بان صيغة واحدة إذا رفع اليد عن ظهورها بالنسبة الى تعيين مواردها لايبقى لها ظهور في الباقي، غير جار فيما إذا تعددت الصيغة و لو بالعطف كقوله اغسل للجمعة و الجنابة. و على ما ذكر فلا وجه لرفع اليد عن ظهور الصيغة في احرام الحج و ان انصدم ظهور الصيغة في العمرة المفردة بصحيح ابن حازم، و في عمرة التمتع بصحيح معاوية بن عمار قال: «سألته عن كفارة المعتمر أين تكون قال بمكة إلا أن يؤخرها الى الحج فتكون بمنى و تعجيلها أفضل واجب الىّ» (الوسائل، باب ٤ من أبواب الذبح ، ح ٤) فالمحصل من جميع الأخبار هو لزوم الذبح بمنى في احرام الحج، و التخيير في الذبح بين المكة و المنى في احرام عمرة التمتع بل عمرة المفردة و ان بعد وشذ وقوع ذلك لعدم وجود الداعي للذهاب الى

منى في عمرة المفردة، هذا كله بحسب الصناعة الفقهية في الجمع بين الأخبار، ولكن المحكى عن المشهور هو أن كل ما يلزم المُحرِم من فداء سواء كان لأجل الصيد أو بسبب غير الصيد يذبحه بمكة ان كان معتمرا و بمنى ان كان حاجا، بل قال في المدارك هذا مذهب الأصحاب لا أعلم فيه مخالفا، فان ثبت اعراض المشهور عن صحيحتين و إلا فلاوجه لرفع اليد عنهما، و لعل المشهور اجتهدوا في الجمع بين الأخبار لأنهم اعرضوا عنهما و كيف كان فالأحوط هو ما ذهب اليه المشهور. ثم ان من لم يذبح في المكة و المنى و ذهب الى أهله فهل يجوز له أن يذبح في محله أم لا لايبعد القول بجوازه، لموثقة اسحاق بن عمار قال قلت له الرجل يخرج من حجه و عليه شيء يلزمه فيه دم يجزيه أن يذبح إذا رجع الى أهله فقال نعم (الوسائل، باب ٥٠ من أبواب كفارات الصيد، ح١) اللهم إلا أن يقال شموله للعمرة بترك الاستفصال و إطلاق الخروج من حجه فان فيه عمرة التمتع بل عمرة مفردة في حج القرآن و الآخر، إذ ولكن هذا كله بناء على نسخة يخرج من حجة و أما بناء على نسخة يخرج أي يكسب في حجة فشموله للعمرة غير معلوم إلا أن يكون المراد من الحج مجموع الحج و العمرة أو يثبت في العمرة بالأولوية هذا مع أن نسخة يخرج انسب بكلمة من و كيف كان، فلعل وجه القول باتيان الذبح في أهله رجاء كما في مناسك الشيخ من جهة البرائة في شموله موثقة اسحاق للعمرة و الأقوى هو الكفاية في الحج و العمرة فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٠٨، س ٥: «الصيد ليس أولى».

أقول: و قد مر مرارا أن التقييد أولى لقوة ظهور المقيد بالنسبة الى ظهور المطلقات، فبعد التقييد يبقى ظهور الضيحة بحالها في غير الصيد، ولكن مقتضى

صحيح ابن حازم و صحيح معاوية هو رفع اليد عن ظهورها في التعين في مطلق العمرة سواء كانت مفردة أو عمرة التمتع، ثم أن مقتضى مختار المصنف من عدم أولوية التقييد على الحمل على الاستحباب، هو عدم ثبوت التعين و مع الشك يؤخذ باصالة البرائة من التعين فله الأختيار في مكان الذبح بين المكة و المنى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١١، س١٣: «في الصحيح: قال الحكم».

أقول: ولعل منه يظهر حكم نتاج الصيد الذي لايتمكن من العدو إذ لاخصوصية للطير و لعله لذا الحقه الإمام المجاهد في مناسكه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ١: «قال : الاولى».

أقول: ولايخفى عليك أن ظاهر هذه الفقرة هو صحة الأولى و مقتضى صحتها هو وجوب اتمامها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ٤: «بالحكم والغفلة عن حالة».

أقول: ومع الغفلة عن حالة الاحرام يكون الجهل جهلا بالموضوع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ٥: «أن الحكم مخصوص بصورة».

أقول: أي الحكم بالاتمام و الحج من قابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ٩: «نعم روي الصدوق في الفقيه».

أقول: ولعله يكفى في اختصاص الحكم بالعامد العالم دون الناسي الذي نسى الحكم أو الساهى الذي نسى الموضوع أو الجاهل بالحكم أو الموضوع بعد عدم

الخلاف في المسألة و كونه موافقا للأصل، إذ البطلان يحتاج الى دليل و لا إطلاق فتدبر جيدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ١٤: «الإحرام لكنه قيد بمفهوم».

أقول: ولايخفى أن التقييد بالنسبة الى الحج من قابل لان المفهوم تابع للمنطوق، و المنطوق هو تعليق وجوب الحج من قابل على ما إذا وقع الرجل بامراته دون المزدلفة فبقى ما يدل عليه ظاهر الرواتين على ما عليه من الكفارة و التفريق إلا فيما لامعنى للتفريق، فان الرجوع الى المزدلفة لاوقوع له غالبا حتى يحكم بالتفريق اليه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٤، س ١٦: «أما التعميم بحيث».

أقول: وهكذا يكون التعميم للواط محل إشكال و تأمل لانصراف الجماع عنه و ان ذهب في الجواهر الى شموله له.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٥، س ٢٠: «عن الجزاء لابد».

أقول: ولايخفى عليك أن النسخة مختلفة ففي الوسائل «و عليه الحج» و مع اختلاف النسخة، فالشك في التكليف، و مقتضى الأصل هو البرائة فلايجب على المرئة اعادة الحج في الصورة المفروضة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٦، س ٢٠: «بعد رفع اليد عن ظهوره».

أقول: وفي شرح التبصرة للمحقق العراقي(مدظله العالي) و اليه أي الى العمل بالرواية ذهب جمع غفير.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٧، س ٢: «بما في صحيحي ابن عمار».

أقول: قال في شرح التبصرة و في الشرايع قول عدم وجوب اعادة الحج جمعا بين موثق اسحاق بن عمار و بين صحيح ابن عمار من عدم القضاء لو جامع دون الفرج، ولكن ذلك صحيح لو كان المراد من العبث بذكره مطلق اللعب به و لو بوضعه فيما دون الفرج، و إلا فلو كان المراد العبث به بيده الفعل الشنيع المعروف، فهو موضوع اخر غير الملاعبة مع الأهل و لو بوضع ذكره فيما دون الفرج، و عليه فيحتاج الجمع المزبور على احراز وحدة الحكمين من الخارج، و إلا فلامانع من تخصيص الملاعبة المعروفة ملحقا بالجماع لشناعته في اقتضاء القضاء أيضا، لكن الانصاف منع اختصاص الملاعبة بالذكر بغير الوضع فيما دون الفرج بل هو أيضا من مصاديقه. و بعد ذلك يمكن دعوى الجزم بعدم التفصيل في مصاديق عنوان واحد و حينئذ يصلح صحيح ابن عمار شاهدا على نفى القضاء في مطلق العبث بالذكر كما هو مختار المحقق و فيه أن الظاهر من العبث بذكره هو غير الوضع فيما دون الفرج من الأهل و هو العمل الشنيع و عليه فاعادة الحج اختصت بالصورة المذكورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٨، س ١٦: «بناء على أنها المفهوم».

أقول: كما في الجواهر.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٨، س ١٧: «و منها خبر أبي خالد».

أقول: ولايخفى عليك أن خبر أبي خالد اجنبى عن المقام، لانه ورد في مقام بيان أن الجماع كفارته بدنة و غير الجماع بقرة أو شاة أو أن الجماع بشهوة، فعليه

بدنة و الجماع بدونها يوجب البقرة، و الظاهر أنها غير معمول بها كما أن خبر خالد ضعيف فلايكون في المقام إلا ما يدل على امراق الدم نعم يدل على لزوم الشاة عند عدم التمكن من البدنة خبر علي بن جعفر المروي بسند صحيح في (الوسائل، ج٩، ص ٢٥٦) و بسند غير صحيح عن قرب الاسناد عن عبدالله بن الحسن عن جده علي بن جعفر عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام: «أنه قال... فمن رفث فعليه بدنة ينحرها فان لم يجد فشاة» الحديث (الوسائل، ج ٩، ص ٢٥٩) أفتى به في المعتمد و عبر عنه بالصحيح ولكن الظاهر من الكلمات عدم العمل به لان مقتضاه هو شموله بقبل الاتيان الى الموثقين و بعده مع أنه لم ارا الفتوى به في الكلمات و هنا كلام لسيدنا الاستاذ المحقق الداماد قدس سره راجع المجلد الثالث (ص ٧٥١ ـ ٧٥٢) و تأمل فيه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٩، س ١٠ : «فقد أفسد حجه و عليه».

أقول: هذه الفقرة حاكية عن اختصاص موضوع الرواية بطواف النساء للحج فلايشمل لطواف نساء العمرة المفردة ولكن ظاهر الشرايع و الجواهر هو عدم الاختصاص بطواف نساء الحج، و لعله لما أشير اليه في الجواهر من منع دليل على وجوب الكفارة إذا شرع في الطواف فان الأدلة ظاهرة في الجماع قبل الشروع في الطواف فلايشمل ما إذا شرع و الى بالنصف ثم التي أهله، و عليه فلافرق بين طواف النساء في العمرة المفردة و بين طواف النساء في الحج راجع (الجواهر، ج٢٠، ص ٣٧٦ ـ ٣٧٧).

قوله في ج ٢ ، ص ٦١٩، س ١٥: «في غير الصورة المفروضة».

أقول: وهو صورة الشوط الرابع و الخامس، و مازاد عليه بل صورة قبل تجاوز النصف و زيادة الثلثة فضلا عن النصف فانه أيضا غير ثلاثة اشواط فالرواية تدل على عدم الكفارة في كل هذه الصور خرج منه عدم تجاوز النصف بالاجماع و بقي الباقي في عدم وجوب الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ٢: «عليه بفحوى الموثق».

أقول: وعليه فليتقيد بما إذا كانا عالمين، كما في متن الموثق نعم ذهب في الجواهر الى عدم التقيد مستدلا بأن المدرك في الصورة الأولى هو ظاهر الفتاوى و الاجماع حيث لم يقيدوا بصورة علمهما، و لذا اطلاق الشيخ الأعظم أيضا في مناسكه ولكن مدرك الاجماع هو الرواية و هو في العاقد و الزوج معلق على العلم، و اما في المرئة المحلة فهو أيضا معلق على العلم ولكن المرئة المحرمة محتمل فيه التقيد بالعلم و عدمه، لان ظاهر التكليف هو التقيد فيكون الذيل زيادة بيان و يحتمل الاستيناف و التفصيل بين المحرمة باطلاق وجوب البدنة عليها مطلقا سواء كانت عالمة أو غير عالمة و بين غير المحرمة و تقييدها بصورة العلم فحيث صارت الروايت باعتبار ذيلها مجملة فلايثبت الكفارة على المحرمة إلا في صورة العلم لأنه القدر المتيقن في صورة عدم العلم، يرجع الى الأصل و عليه فكل واحد من العاقد و الزوج و المرئة مقيد بصورة العلم في وجوب الكفارة عليهم، كما في مناسك الإمام المجاهد فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ٧: «لامجال للاستبعاد من جهة».

أقول: كما حكاه في الجواهر عن فخبر المحققين.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ١٢: «عليه بدنة لفساد عمرته».

أقول: ظاهره فساد العمرة و لاحاجة الى الاتمام، و استصحاب الاحرام للزوم الاتمام حتى يحل، لامورد له بعد الحكم بالفساد، كما لاوجه لاتمام الصلوة بعد الحكم لفسادها لتكبيرة الاحرام و ان كان الاتمام هو الأحوط.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ١٢: «و عليه أن يقيم».

أقول: ظاهره وجوب الصبر الى أن يدخل الشهر الآخر، و لاينافي ذلك عدم وجوب الفصل بين العمرتين بأكثر من عشرة على ما هو في محله ولكن مقتضى الأدلة الخاصة في المقام هو الصبر الى أن يدخل الشهر الاخر و هو يتفاوت فقد يكون أقل من العشرة و قد يكون أكثر منها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ١٧: «و الخبران كغيرهما».

أقول: واستدل لوجوب الكفارة في عمرة التمتع مضافا إلى الأولوية القطعية لصحيحة معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امرائة قبل أن يقصر قال ينحر جزورا و قد خشيت أن يكون قد ثلم حجه، بدعوى شمول عنوان قبل التقصير لما قبل السعى أيضا و المراد منه قبل الخروج عن الاحرام نظير سؤال السائل عن التكلم قبل السلام، فانه يعم جميع حالات الصلاة و دعوى ظهوره في الفراغ عن السعى كما ترى، و أما فساد العمرة فلادليل عليه لان الخشية من الفساد غير الفساد، و استدل سيدنا الاستاذ المحقق الداماد﵀ لصحيحة معاوية بن عمار الاخرى قال:

«سألت أباعبدالله عليه السلام عن رجل محرم وقع على أهله فقال ان كان جاهلا فليس عليه شيء و ان لم يكن جاهلا فان عليه ان يسوق بدنة و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي أصابا فيه ما أصابا و عليه الحج من قابل» (الوسائل، ج ٩، ص٢٥٥) بدعوى دلالتها على ترتب البدنة و لزوم التفريق و الحج من قابل من دون فرق بين اقسام الحج من القرآن و الافراد و التمتع، و حيث أن العمرة في الأخير مشتبكة بالحج فيشملها حج التمتع باجماله... فيندرج حج التمتع المرتبطة عمرته بحجه فيها فمن جامع في عمرة التمتع فعليه البدنة و التفريق و الحج من قابل ولكن لايخفى عليك أن قوله و يفرق بينهما حتى يقضيا المناسك و يرجعا الى المكان الذي اصابا فيه اصابا قرينة قطعية على وقوع الجماع في الحج لا العمرة التمتع بها إذ لايتصور في عمرة التمتع الرجوع الى المكان الذي أحدثا فيه هذا الحدث غالبا بخلاف الحاج فانه إذا احدث هذا الحدث في مكة مثلا فاللازم هو التفريق بينهما حتى يرجعا من مناسكهما الى مكة كما هو الغالب فان الحجاج رجعوا غالبا الى مكة، و لذا ذهب في «المعتمد» الى فساد عمرة التمتع و ان كان الأحوط اعادتها قبل الحج مع الامكان و الحج بعدها و مع عدم امكان اعادتها، الأحوط أن يتمها و يحج و يعتمر بعده و يعيد حجه في العام القابل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٠، س ١٧: «كغيرهما مخصوصان بالعمرة».

أقول: ولايخفى أن الحكم بالفساد و ان اختص بالعمرة المفردة، و العمرة التمتع بها على الأحوط قبل السعى فلايكون الجماع بعد السعى مفسدا لهما كما يقتضيه الاصل، ولكن الكفارة ثابتة فيهما بعد السعى لصحيحة علي بن جعفر الدال على وجوب البدنة قبل طواف النساء على الرجل إذا واقع امرائة قبل طواف النساء

فهو باطلاقه يشمل العمرة المفردة و صحيح معاوية بن عمار عن متمتع وقع على امراته قبل أن يقصر قال ينحر ضرورا الحديث فيدل على وجوب الكفارة في عمرة التمتع بها أيضا و الى غير ذلك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١، س ١٣: «إلا فلايبعد الجمع».

أقول: ولكن مقتضى الاحتياط هو حمل الخبر الحسن على موثق أبي بصير و هكذا حمل صحيح زرارة عليه لأن العمل بالموثق عمل بهما دون العكس كما ذهب اليه الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢١، س ٢١: «في النظر إلى امرأته».

أقول: أي في النظر بلاشهوة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٢، س١: «لاشي عليه».

أقول: يمكن أن يقال أن نفى الشيء عليه، بدون ترك الاستفصال بين كون النظر مع شهوة أو بدونها، يدل على نفى الكفارة عن النظر الى امرائة مطلقا، سواء كان مع الشهوة أو بدونها، كما حكى عن المفيد و المرتضى قدس سرهما . لايقال أن قوله في الذيل و قال في المحرم ينظر الى امراته و ينزلها بشهوة حتى ينزل قال عليه بدنة يقيد إطلاق الصدر! لانا نقول ان الذيل ظاهر في النظر لتحصيل الامناء أو انزالها عن الحمل لتحصيل الامناء لظهور قوله حتى ينزل فيه إذ فرق بينه و بين فامنى و عليه فالذيل يدل على حكم الاستمناء بالنظر أو المس لا النظر مع مجرد الشهوة نعم يمكن تقييده بمفهوم قوله في حسن مسمع و من نظر الى امرأته نظر شهوة فامنى

فعليه جزور إذ مفهومه أن النظر بلاشهوة ليس عليه جزور، فالأقوى هو ما ذهب اليه المشهور.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٢، س ١٠ : «المس بشهوة فيدل».

أقول: وإطلاقه يشمل ما انزل و لم ينزل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٢، س ١٨ : «التقبيل بشهوة و التقبيل».

أقول: ولايخفى عليك أن التقبيل بدون الشهوة يوجب كفارة و هو دم شاة كما صرح به حسن مسمع أو صحيحه قال: «قال أبوعبدالله عليه السلام يا أبا سيار أن حال المحرم ضيقه فمن قبل امراته على غير شهوة و هو محرم فعليه دم شاة» الحديث فمقتضى الجمع بين الروايات هو أن التقبيل مع الشهوة يوجب البدنة و بدونها يوجب الشاة، و لعل المصنف تبع الماتن في عدم ذكر التقبيل بلاشهوة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٣، س ١ : «الإمناء عن ملاعبة».

أقول: و أما حكم الملاعبة مع امرأته بشهوة من دون الانزال فلايدل عليه صحيح ابن الحجاج فان غايته هو صورة الملاعبة مع الامناء و الانزال هذا مع ظهوره في أن المقصود من الملاعبة هو الامناء لا الالتذاذ المستمر فيسبقه الامناء لظهور حتى يمنى في ذلك و عليه فيختص الرواية بما إذا قصد الامناء فيندرج في الاستمناء بالملاعبة فلايشمل مطلق الامناء فضلا عمالا امناء فيه اللهم إلا أن يستدل بروايتى عمار إذ في أوليهما: «عن رجل محرم وقع على أهله فيما دون الفرج قال عليه بدنة و ليس عليه الحج قابل و في الثانية و ان لم يكن افضى اليها فعليه بدنة و ليس عليه الحج من قابل» (أبواب كفارات الاستمتاع من المجلد التاسع للوسائل، الباب ٧،

الحديث ۱ و ۲) فان الجماع بما دون الفرج أحد مصاديق الملاعبة التبة و مقتضى إطلاق الخبرين هو وجوب البدنة سواء قصد الامناء أو لم يقصد، ولكن مقتضى الأخذ باطلاقهما هو القول بوجوب البدنة حتى فيما إذا لم يمن هذا مضافا الى أنهما أخص من المدعى لاختصاصهما بالمواقعة فيما دون الفرج، و هو أخص من مطلق الملاعبة. و بالجملة فلم أجد دليلا لما ذهب اليه المشهور من أن الملاعبة مع امرأته مع الامناء و لو بدون القصد يوجب البدنة لاختصاص الدليل بما إذا قصد الامناء و لاأقل من الشك فالقدر المتيقن هو ذلك و ان كان الأحوط هو الكفارة فيما إذا أنزل و لو بدون القصد، و أما الأخذ بما يدل على الكفارة مع المس بشهوة، ففيه أن الملاعبه أعم من المس فلعل لذلك نسب الشيخ الشاة فيما إذا لاعب مع امراته بشهوة و لم ينزل و البدنة مع الانزال الى البعض في مناسكه فراجع.

قوله في ج ۲ ، ص ۶۲۳، س ۴: «إلا أن يتحدا».

أقول: أي يتحد الجزور مع البدنة كما صرح به صاحب الجواهر و غيره.

قوله في ج ۲ ، ص ۶۲۳، س ۱۶: «و الصحيح المضمر».

أقول: أورد على الاستدل به في المعتمد ج ۴، ص ۱۲۷ بان الرواية اجنبية عن المقام لأن البنفسج ليس من الطيب و انما السؤال عن التدهين و هو محرم آخر.

قوله في ج ۲ ، ص ۶۲۴، س ۱: «الأخبار مشكل».

أقول: لاختصاص الأدلة بالأكل و ربما يستدل بخبر علي بن جعفر عليه السلام المروى عن موسى بن جعفر عليهما السلام قال: «لكل شيء خرجت من حجك (فعليك) فعليه فيه دم يهريقه (تهريقه) حيث شئت» (الوسائل، باب ۸من أبواب بقية الكفارات

للاحرام) لدلالته على كفارة الدم في كل ارتكاب محرمات الاحرام، ولكن في بعض النسخ يدل جرحت خرجت و عليه كان اجنبيا عن المقام لأنه حينئذ بين حكم محل ذبح الشاة من أنه لايختص بالمكة أو المنى بعد الخروج من الأعمال و اكمالها و عليه فالكفارة في مطلق استعمال الطيب مبنى على الاحتياط.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ٢: «على صورة السهو».

أقول: ولعل يؤيده ما في ذيل بعض الأخبار من قوله و لما دخل في احرامك مما لايعلم كما في معتبرة حسن بن هارون.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ٥: «الزعفران فالظاهر عدم الخلاف».

أقول: ربما يقال حيث لم يعلم حقيقه الخلوق، فالاحتياط هو الاجتناب، و فيه منع، لدلالة بعض الروايات «على أن ما يطلى على الكعبة مصنوع من الزعفران» راجع (الوسائل، ج ٩ ، ص ٩٨) اللهم إلا أن يقال و لعل ما يطلى على الكعبة من الزعفران غير خلوق الكعبة و عليه فاذا شك في مفهوم الخلوق يرجع الى عمن أدلة المنع كمالايخفى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ١٢: «في كل ظفر».

أقول: ولايخفى أن الموضوع هو ظفر نفسه فلايعم بحسب الاخبار لظفر غيره و لاأقل من الشك فيجرى فيه البرائة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ١٥: «أما لزوم المد».

أقول: مقتضى إطلاق الأدلة هو لزوم الكفارة، و لو اضطر الى القلم، و حديث نفى الاضطرار غير جار في الكفارات على ما حكموا بوجوب الكفارة في موارد الاضطرار في غير واحد من الكفارات و ان احتمل ذلك فالأحوط الوجوبى هو الكفارة عند الاضطرار أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ١٥: «لكل ظفر الخ».

أقول: وأما الكفارة لبعض ظفر الاصبع فلاتعرض له في النصوص ولكن الظاهر من مناسك الشيخ الأعظم‌ وجوب الكفارة فيه أيضا، و لعل وجهه هو صدق الظفر على البعض، فيشمله قوله في صحيحة عمار و ليطعم مكان كل ظفر قبضة من طعام و يمكن أن يقال أولا ان هذه الرواية معارضة مع ساير الروايات في مقدار الكفارة، و ثانيا أن المنساق من قوله مكان كل ظفر هو الظفر من اظافيره و هو مساوق لظفر الاصبع الواحد، و لعل لذلك ذهب السيد البروجردي في تعليقه على مناسك الشيخ الأعظم الى الاحتياط و هو حسن كما أن اطلاق قوله لاتقص شيئا من الأظفار في صحيحة معاوية ابن عمار يشمل البعض و مقتضاه هو حرمة قص البعض.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ١٧: «إن قلم أصابع».

أقول: لو قلم خمسة من اليد و خمسة من الرجل فمقتضى صدق العشرة عليهما هو شمول قوله في خبر الحلبي فان هو قلم اظافيره عشرتها فان عليه دم شاة اللهم إلا أن يقال إن الرواية غير صحيحة لاشتمالها على محمد بن سنان، و العشرة في صحيحة أبي بصير تكون غاية وجوب المد و لادلالة فيها على حكم العشرة و قوله في صحيحة أبي بصير و ان قلم أصابع يديه الخ لايشمل الجمع بين اظفار اليد و

الرجل، ولكن الاحتياط لايترك بالجمع بين المد و كفارة شاة و هكذا فيما إذا قلم من كل واحد من اليدين و الرجلين أقل من العشرة و لو زاد اظفاره في اليدين أو الرجلين عن العشرة فان قلم جميع اظفار اليدين و اظفار الرجلين، فلاإشكال في وجوب كفارة شاة ولكن هل يجب عليه للظفر الزائد شيء أم لا؟ مقتضى اطلاق اضافة الاظافير اليه هو شموله للزائد فيجب كفارة المد للزائد، اللهم إلا أن يقال بالانصراف الى المتعارف فالاحتياط لايترك و لو قلم من له أزيد من عشرة أظفار عشرة من اظافيره وجب عليه كفارة شاة على الأحوط، لاحتمال أن يكون جميع اظافيره في اليد أو الرجل موجبا و سببا لذلك و لو جمع بين الزائد و الاصلى حتى يبلغ عشرة وجب عليه الجمع بين كفارة مد لكل واحد منهما و كفارة شاة لمجموعهما من باب الاحتياط لاحتمال أن يكون الموجب هو الأصلى و لاحتمال أن يكون اطلاق أظفاره يشمل الزائد أيضا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س١٧ : «كلها فعليه دم شاة».

أقول: ولو قلم جميع اظافير يديه ولكنها أقل من العشرة فمقتضى الجمود على العشرة عدم وجوب الكفارة، و مقتضى اطلاق قوله قلم اصابع يديه هو وجوب الشاة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٤، س ١٨ : «في مجلس واحد فعليه».

أقول: من قلم اظفار يده في مجلس ثم كفر عنه ثم قلم اظفار رجله في هذا المجلس هل عليه كفارة شاة اخرى أم لا يمكن القول بالعدم لترك الاستفصال و

إطلاق قوله «ان كان فعل ذلك في مجلس واحد فعليه دم» و يمكن منع الإطلاق و صدق المجلسين فتأمل و الاحتياط لايترك.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥، س ٢: «و في قبالهما».

أقول: أي في قبالهما في المقدار.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥، س ٦: «ادعي الإجماع على عدم».

أقول: هذا مضافا الى النصوص منها صحيحه زرارة، «من نتف ابطه أو قلم ظفره أو حلق رأسه ناسيا أو جاهلا فليس عليه شيء و من فعله متعمدا فعليه دم شاة» (ج٦، باب ١٠ من بقية الكفارات).

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥، س ٨: «أما صحيح ابن عمار».

أقول: أي و أما صحيح ابن عمار الدال على أن مقدار كفارة كل ظفر قبضة من طعام لا المد، فمحمول على صورة الضرورة بقرينة قوله فان كانت توذيه الخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٥، س ١٢: «يلتزم بالتقييد».

أقول: أي يلتزم بان كفارة كل ظفر عند الاختيار هو المد من الطعام و كفارته عند الضرورة هو قبضة من الطعام، فاورد عليه بان الظاهر عدم التزام الفقهاء بهذا التقييد بل ذهبوا الى وجوب المد من دون فرق بين الاختيار أو الاضطرار، فمنه يظهر أن صحيح ابن عمار من الشواذ التي لم يعمل بها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦، س ١: «ليس ثوبا لاينبغي».

أقول: وهل يصدق الثوب على لبس الخف أو الجورب أم لا فيه تأمل و أن اعتضد اطلاق الثوب عليه بمعتبرة واردة في القفازين حيث قال: «المرأة المحرمة تلبس ما شاء من الثياب غير الحرير و القفازين»، انتهى مع أن حال الجورب حال القفازين، فانهما من لباس اليدين و الجورب لباس الرجلين نعم الأحوط هو ثبوت الكفارة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦، س ٤: «صورة الاضطرار ففيها».

أقول: ربما يقال أن النصوص المذكورة خالية عن عنوان الاضطرار و المذكور فيها هو عنوان الحاجة و عليه فيمكن القول في خصوص مورد الاضطرار بان حديث رفع القلم الوارد فيه الاضطرار دل على رفع اثر الاضطرار، فمقتضى ذلك هو عدم ثبوت الكفارة في مورد الاضطرار الى لبس المخيط كالجهل و النسيان ولكن يمكن أن يقال كما في شرح التبصرة بمثل النصوص المذكورة في المقام ترفع اليد عن عموم رفع آثار الاضطرار التي منها الكفارة، اللهم إلا أن يقال إن النسبة بين النصوص الواردة في المقام و حديث الرفع عموم من وجه فلاوجه لتقدم نصوص المقام عليه هذا مضافا الى أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان و آب عن التخصيص، على أن المشهور ذهبوا الى وجوب الكفارة حتى في مورد الاضطرار على ما حكاه في المعتمد فالأحوط هو وجوب الكفارة حتى عند الاضطرار.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦، س ٨: «و هذا خلاف ما في المتن».

أقول: لان ظاهر المتن هو كفاية كفارة واحدة لعدة من الالبسة في مكان واحد.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٦، س ١٠ : «يدل على الفداء».

أقول: ويدل عليه أيضا صحيح زرارة المروي في الكافي عن عدة من أصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن أبي نمير عن مثنى عن زرارة عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «إذا أحصر الرجل فبعث هديه فاذاه راسه قبل أن ينحر هديه فانه يذبح شاة في المكان الذي أحصر فيه و يصوم أو يتصدق على سنة مساكين و الصوم ثلثه أيام و الصدقة نصف الصاع» (الوسائل، ج ٩، ص ٢٩٦) هذا مضافا الى عمل الأصحاب بهذه الروايات ولكنها مختصة بالضرورة و سيأتي تعين الشاة في المختار.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧، س ٥: «أمكن الجمع بينهما».

أقول: عن المحكي عن التهذيب و محكى الاستبصار و الجامع و دروس هو التخيير بين اشباع العشره و اعطاء المدين لستة المساكين و عن النافع التخيير بين عشرة امداد لعشرة، اثني عشر لستة و عن يه و ط الاحتياط باطعام عشرة، ولكن أورد عليه صاحب الجواهر بان فيه ما لايخفى بعد الاحاطة بما سمعته بل عن المختلف الأحوط السنة لكل واحد مدان، لصحة مستنده بل عن المدارك أفتى به الشيخ و أكثر الأصحاب مضافا الى كونه الأشهر فتوى و رواية مع ضعف رواية العشر على وجه تكافؤه كى يجمع بينهما بالتخيير بين ذلك و بين الاشباع لعشرة خصوصا بعد اشتماله على ما لايقول به الأصحاب من الأكل من الفداء بل عن الغنية نفي الخلاف عن الستة، و أن كان لم يصرح بالمد و المدين، و هكذا لامجال

للتخيير بين اثنى عشر مد أو اشباع العشرة أو عشرة امداد لكل واحد مد لانه متوقف على المكافئة و هو لايتحقق و لذا قال في الجواهر فلاريب في أن الأقوى الستة لكل واحد مدان انتهى، و المصنف بعد فرض جبر السند قوى التخيير بين اعطاء العشره لكل واحد مد و ستة لكل واحد مد و عدم العمل بقطعة منه لاينافي العمل بساير فقراته ان ثبت ولكن الأحوط هو الاقتصار على الستة باعطاء كل واحد مدين.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧، س ١١ : «به يقيد إطلاق».

أقول: بناء على عدم كون الابطيه من باب الغالب إذ من نتف نتفهما و إلا فلامفهوم له هذا مضافا الى أن التنبية غير معلومة لحكاية ابطه عن الصدوق بعين السند و قال في المعتمد ان نسخة الصدوق اصح فان المعروف أنه اضبط من الشيخ و عليه فلاموجب لرفع اليد عن اطلاق صحيحة زرارة لايقال أن الغلبة الخارجية في نتف الابط هو نتفهما فالمراد من قوله من نتف ابطه هو نتفهما لانا نقول لامجال لحمل المطلق عليه بمجرد الغلبة الخارجية، و عليه فمقتضى خبرى زرارة هو وجوب الشاة حتى في نتف ابط واحد.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧، س ١٥ : «إن نتف أحد».

أقول: بل مقتضى القاعدة بعد عدم ثبوت ادلة المطلقات الدالة على ثبوت الشاة ينسف الابط و لو كان واحدا ولكن في قبال هذه المطلقات خبر عبدالله بن جبله

الدال على لزوم اطعام ثلاثة مساكين فان قلنا بالاعراض عنها و إلا فمقتضى الجمع هو التخيير بين الشاة و الاطعام و الأحوط هو الأول.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٧، س ١٨ : «اختصاص التخيير بغيرها».

أقول: أي بغير صورة التعمد لالدفع الاذي بعنى صورة الاذي لا الضرورة.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨، س ١ : «ضعف السند منجبر بالعمل».

أقول: ولو في نتف أحدهما إذ عدم العمل بالرواية في نتفهما لايضر بحبره في نتف أحدهما فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨، س ٢ : «و أما عدم الكفارة».

أقول: و أما فيما سقط لمس اللحية أو الرأس فاطعام الكف من الطعام كما دل عليه صحيحة هشام بن سالم «إذا وضع أحدكم يده على رأسه أو لحيته و هو محرم فسقط شيء من الشعر فليتصدق بكف من طعام أو كف من سويق» انتهى و الشيء يعم الشعر الواحد و الأكثر ولكن في قباله ما رواه الشيخ بسنده عن جعفر بن بشير و المفضل بن عمر عن أبي عبدالله عليه السلام «أنه قال لو مسست لحيتى فسقط منها عشر شعرات ما كان على شيء» (أبواب بقية كفارات الاحرام، ح ٧) أجاب عنه في المعتمد بعد توثيق الطريق بان الدلالة مخدوشة لامكان حملها على نفي الكفارات المتعارفة من الدم و الشاة و فيه أن الظاهر من قوله ما كان على شيء هو نفى مطلق الكفارة و عليه فمقتضى الجمع هو حمل الامر باعطاء الكف من الطعام على الندب و ان كان الأحوط هو عدم ترك اعطاء الكف من الطعام.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨، س ١٠ : «وجوب الشاة في التظليل».

أقول: ثم لايخفى عليك أن مقتضى القاعدة و ان كان هو تكرر الكفارة بتكرر التظليل، ولكن المستفاد من روايات تجويز التظليل للشيخ و المريض مع أن عذره مستمر و يكون تظليهم يتعدد و يتكرر في يوم واحد مع عدم الحكم بتكرر الكفارة هو عدم تعدد الكفارة في إحرام العمرة أو إحرام الحج و إلا لزم البيان والبينة عليه، و لافرق بين الشيخ و المريض و غيرهما هذا مضافا الى موثقه ابن راشد قال: «قلت له جعلت فداك أنه يشتد على كشف الظلال في الاحرام لا من محرور يشتد على حر الشمس فقال ظلل وارق دما فقلت له دما أو دمين قال للعمرة قلت أنا نحرم بالعمرة و ندخل مكة و نحرم بالحج قال فارق معين» (الوسائل، ج ٩، باب ٧ من أبواب بقية الكفارات).

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨، س ١٧ : «و خبرعمر بن يزيد».

أقول: وفيه فمن عرض له اذي أو رجع فتعاطى ما لاينبغى للمحرم إذا كان صحيحا فالصيام ثلاثة أيام و الصدقة على عشرة مساكين يشبعهم من الطعام و النسك شاة يذبحها فيأكل و يطعم الحديث.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٨، س١٨ : «بالتخصيص بالنسبة الى خبر».

أقول: أي تخصيص خبر عمر بن يزيد بغير الاستنطلال.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩، س ١ : «بها تقديم التخصيص على التخيير».

أقول: و فيه أن النسبة بين ما ورد في التظليل و خبر عمربن يزيد هي العموم و الخصوص، و معه لاوجه لعدم تقديم ما ورد في خصوص التظليل هذا مضافا الى

ترجيح المعتبرة بذهاب الأكثر الى وجوب الشاة في التظليل و العمل بخبر عمر بن يزيد في المسألة السابقة من باب عمومه لاينافي عملهم في التظليل بما يكون نسبته اليه نسبة الخاص الى العام فلاتغفل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩، س ٧: «في صورة التغطية إلخ».

أقول: وأما تغطية النسوان وجوههن فلاتوجب الكفارة لعدم الدليل و لا اجماع عليه و في شمول غطاء الرأس لغطاء الوجه اشكال بل منع و هكذا لاوجه للتمسك بقوله أن على من لبس ثوبا لاينبغى دم الشاة ان تعمد ذلك في صحيح زرارة لأن النظر فيه الى مثل لبس المخيط من الثياب لا الى التغطية كما لايخفى نعم نسب الشهيد الى الشيخ أن كفارة تغطية المرئة المحرمة وجهها شاة و عن الحلبي لكل يوم شاة عند الاختيار و إلا فشاة واحدة في جميع المدة و عليه فالأحوط هو الكفارة و ان كان الأقوى عدم الوجوب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩، س ١٠: «لايثبت بها خصوص الشاة».

أقول: اللهم إلا أن يقال إن الشاة هي القدر المتيقن من الفداء ولكنه كما ترى، لاحتمال أن يكون المراد منه هو التصدق بمد و نحوه من الطعام نعم لو علمنا استناد المجمعين الى هذه الرواية كان المراد من الفداء بقرينة الاجماع واضحا ثم على تقدير جبران الرواية بالاجماع لافرق فيها بين صورة الاختيار و الاضطرار لشمولها لكلا الصورتين كما أن مع التعدد يصدق الرواية متعددة و مقتضاه هو تعدد الكفارة ولكن الاستناد غير معلوم فافهم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٢٩، س ١٥: «الإسناد كيف يمكن الأخذ».

أقول: هذا مضافا الى ضعف الخبر واختلاف النسخ في قوله خرجت و جرحت.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٠، س ٢: «أيمان مستلزم لعدمه».

أقول: بالمفهوم.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٠، س ٨: «ليس أولى من حمل».

أقول: و فيه منع كما مر مرارا و وجهه قوة ظهور المقيد بالنسبة الى المطلق فيجمع بينه و صحيحة محمد بن مسلم الدالة على عدم الكفارة فيما لم يزد على مرتين فيحكم جمعا بوجوب الشاة في اليمين الواحدة الكاذبة و لا كلام أيضا في إفادة النصوص وجوب البقرة في اليمين الثالثة الكاذبة ولكن لم يعمل به المشهور، بل ذهبوا الى الحكم بالجزور كما في خبر أبي بصير هذا مضافا الى أن يمكن القول بكفاية الجزور عن البقرة من باب الاولوية و القول بخصوصية البقرة في امثال الباب الذي يكون الظاهر فيه أن المراد هو اطعام الفقراء كما ترى، فلاوجه لما ذهب اليه في المعتمد ثم أنه لادليل على وجوب الشاة في اليمين الثانية الكاذبة عدى خبر أبي بصير حيث قال: «فيه إذا حلف عينا واحدة كاذبة فقد ما دل فلعيه دم يهريقه» إذ الواحدة إذ اقتضت الكفارة اقتضت الثانية أيضا لاقتضاء تعدد السبب تعدد المسبب ولكن مقتضى خبر ابراهيم بن عبيد الحميد هو وجوب البقرة و هو الأحوط، و ان كان الخبر ضعيفا لذهاب المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول المشهور اليه و على ما ذكرنا فقول المشهور من وجوب الشاة في الواحدة و البقرة في الاثنين و البدنة في الثالثة موافق للاحتياط و لعله ذهبوا اليه من هذه الجهة و أما

الاستناد الى الفقه الرضوي أو رسالة علي بن بابوية كما في الجواهر بغير ثابت مع وجود هذه الأخبار في المقام بل التحقيق ان يقال ان خبر أبي بصير معمول به إذ لا دليل على البدنة إلا اياه و مقتضى إطلاقه و أن كان هو الجزور و لو في اليمين الأولى و الثانية أيضا ولكن يرفع اليد عنه بموثقة أبي بصير السابقة في اليمين الأول فان الظاهر من الدم في اليمين الكاذبة هو الشاة بقرينة وحدة السياق و يرفع اليد عن إطلاقه بالنسبة الى المرتين بخبر ابراهيم بن عبدالحميد، فالمحصل هو المشهور و أما صحيح ابن مسلم الدالة على البقرة في الثلاثة فليست بمعمول بها و أما إذا كان اليمين صادقة فلا إشكال في كون الثلاثة موجبة الشاة دون ما دونها.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ٢: «الأخبار مشكل جدا».

أقول: وقد مر التحقيق فيه فراجع.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ٥: «نوقش بكون مقطوعة».

أقول: أو بكونه مضمرا حيث ارجع الضمير في قوله فقال الى الإمام كما في قوله فكتب في خبر محمد بن عيسى.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ٦: «للتأمل فيما ذكر مجال».

أقول: و لعله اشارة الى ما في المعتمد من أنه لم يعلم انه كلام الإمام ولكن يبعد أن يذكر معاوية فتواه على نحو يتخيل السامع منه أنه كلام الإمام هذا مضافا الى أن قوله ان فعله بجهالة فعليه طعام مسكين ليس معمولا به اللهم إلا أن يقال إن عدم العمل بفقرة من الرواية لاينافي حجية الباقي ثم أن المراد من الدهن المذكور في الرواية و ان كان أخص و هو دهن البنفسج ولكن يختص الحكم بخصوصه اذ

لاخصوصية فيه ثم ان دهن البنفسج ليس من الطيب فهو دليل الكفارة في الادهان و لو لم يكن فيه طيب.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ٧: «أما ما قيل في قلع».

أقول: و أما قيل في مطلق الادماء من أن كفارته هو دم الشاة فلادليل عليه كما لا دليل للقول بانه اطعام المسكين اللهم إلا أن يتمسك بما ورد في قلع الضرس بعد حمله على كونه من باب للادماء بالقلع لا الأعم من الادماء و عدمه ولكن فيه منع إذ لاوجه لحمل الرواية على خصوص الادماء بعد اطلاقها أو يتمسك بخبر اسحاق بن عمار قال: «سألت أباالحسن عليه السلام عن رجل نسى أن يقلم اظفاره عند احرامه قال يدعها قلت فان رجلا من أصحابنا افتاه بان يقلم اظفاره و يعيد احرامه ففعل قال عليه دم» يهريقه بناء على ما في المعتمد من ظهور الضمير في قوله و عليه دم رجوعه الى الرجل المحرم لا المفتى و حمله على صورة الادماء ولكن فيه أو لا لم يذكر فيها الادماء و ثانيا أن رجوع الضمير الى المحرم محل تأمل سيما بعد تصريح خبر اسحاق بان على الذي افتاه شاة و فتوى الأصحاب به.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ١٠: «و رفعت المناقشة».

أقول: و أما احتمال أن يكون من باب الادماء فقد اثبته في المعتمد حيث قال لو فرضنا صحة الرواية لايمكن القول بتحريم قلع الضرس في نفسه لأن قلع الضرس يلازم الادماء غالبا أو دائما فتكون حرمته من باب الادماء و حمل الرواية على ما ليس فيه دم حمل على الفرد النادر جدا ولكن يمكن أن يقال إطلاق الرواية لما ليس فيه دم لامحذور فيه به يشهد له ترك الاستفصال و انما المعذور لحمل

الإطلاق على خصوص الفرد النادر كما لايخفى و عليه فقلع الضرس و لو لم يدم يوجب الكفارة و هي الدم و لعله منصرف الى الشاة و معذلك فالأحوط هو الكفارة كما ذهب إليه الشيخ في مناسكه.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣١، س ١٩ : «ولايخفى أنه لادلالة».

أقول: وفي الجواهر اعتضد ما رواه الشيخ بقول ابن عباس فبما روي عنه في الدوخة بقرة و في الخبر له شاة المظنون أنه عن رواية فراجع و لعل ضعفه محبور بالعمل و به يقصد إطلاق خبر موسى بن القاسم فتأمل .

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢، س ١٧ : «المذكورة مشكل».

أقول: ولعل وجه الإشكال هو عدم وجود المقتضى الكفارة لاختصاص الدليل بالغير المقرون بالوقاع و مع الوقاع لايشمله الدليل.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢، س ٢٠ : «السارية لاصرف الوجود».

أقول: أي ناقص العدم و إلا فمع التكرر لاموجب للتعدد هذا بخلاف ما إذا تعلق الحرمة بالطبيعة السارية فانها صادقة مكررا بتكرر اللبس و معه يوجب التعدد و لو كان المجلس واحدا.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٢، س ٢٢ : «و يظهر من صحيح».

أقول: أي و يظهر تعدد الكفارة من صحيح ابن مسلم إلخ.

قوله في ج ٢ ، ص ٦٣٤، س٣: «ليس أولى من التخصيص».

أقول: بل مقتضى القاعدة هو التخصيص كما لايخفى.